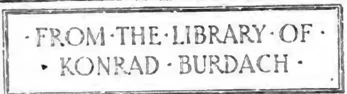
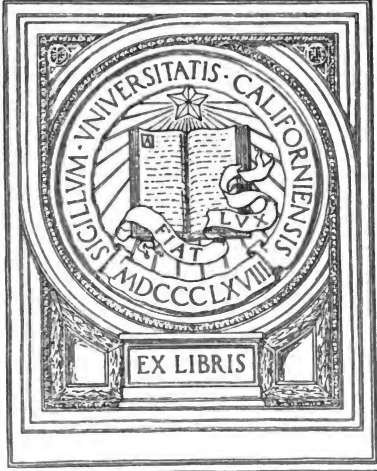
Geschichte der indischen Litteratur

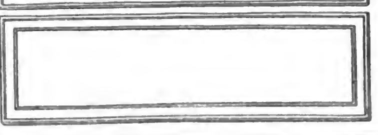
Moriz Winternitz



· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



DIE
LITTERATUREN DES OSTENS
IN EINZELDARSTELLUNGEN.
Band IX: 1. Halbband.

GESCHICHTE
DER
INDISCHEN LITTERATUR

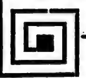
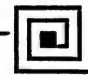
VON

Dr. M. WINTERNITZ,
PROFESSOR A. D. DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG.

1. HALBBAND.



LEIPZIG,
C. F. AMELANGS VERLAG.
1905.

VON DEN

LITTERATUREN DES OSTENS

IN EINZELDARSTELLUNGEN

SIND SOEBEN ERSCHIENEN:

Geschichte der indischen Litteratur von Prof. Dr. M. Winternitz (Prag). 1. Halbband. Brosch. M. 3.75 und

Geschichte der japanischen Litteratur von Prof. Dr. K. Florenz (Tokyo). 1. Halbband. Preis M. 3.75.

Dafs von allen Litteraturen des Ostens keine mehr Anspruch auf das Interesse aller Gebildeten hat als die indische, bedarf kaum erst einer Erwähnung. Die indische Litteratur ist nicht nur die älteste, die wir von irgendeinem *indogermanischen* Volke besitzen, sondern sie ist auch vom Zeitalter der Romantik an bis auf Schopenhauer gerade auf die deutsche Litteratur von ganz besonderem Einflufs gewesen. Der vorliegende *erste Teil* behandelt den ältesten Zeitraum der indischen Litteratur, den *Veda,* von den Hymnen des *Rigveda* angefangen, die uns bis ins zweite oder dritte Jahrtausend vor Christo zurückführen, und die für das Studium der indogermanischen Mythologie, ja der Religionswissenschaft überhaupt geradezu unentbehrlich sind, bis auf die *Upaniṣads,* ohne welche die Philosophie Schopenhauers, der in ihnen »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit« sah, kaum verstanden werden kann. Der Verfasser hat es sich in erster Linie angelegen sein lassen, durch Inhaltsangaben und möglichst reichliche Proben (zum grofsen Teil eigene Übersetzungen aus den Originaltexten) dem Leser eine Vorstellung von den einzelnen litterarischen Erscheinungen selbst zu geben. In zweiter Linie galt es, die kulturgeschichtliche und insbesondere religionsgeschichtliche Bedeutung der zum Veda gehörigen Werke ins rechte Licht zu setzen. Endlich lag dem Verfasser auch daran, den Leser über den Stand der vielumstrittenen und für die ganze Geschichte des Altertums doch so wichtigen Frage nach dem *Alter des Veda* zu orientieren.

Aus dem Vorwort zur *japanischen* Litteraturgeschichte, die durch die Ereignisse des verflossenen Jahres in den Brennpunkt des allgemeinen Interesses gerückt worden ist, entnehmen wir folgende Ausführungen des Verfassers:

Es ist noch kein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem das japanische Volk veranlafst wurde, aus seiner Abschliefsung gegen die übrigen Nationen der Welt herauszutreten und im Interesse seiner Selbsterhaltung sich zunächst die materiellen Vorteile unserer modernen Zivilisation anzueignen, was dann die ursprünglich nicht beabsichtigte, darum aber nicht weniger segensreiche Folge hatte, dafs sich Japan in Gemäfsheit mit den geistigen und sittlichen Idealen der westlichen Kultur mehr und mehr umgestaltete. Mit lebhafter Teilnahme hat man allerseits die überraschenden Fortschritte dieses ostasiatischen Volkes beobachtet, des einzigen, welchem es bisher gelungen ist, sich neben den

grofsen Kulturvölkern Europas und Amerikas eine gleichberechtigte Stellung zu erringen. Die durch den internationalen Verkehr seit einigen Jahrzehnten ermöglichte intimere Bekanntschaft mit den Sitten, Einrichtungen und Fertigkeiten der Japaner hat uns gelehrt, dafs wir in ihnen ein sehr begabtes Volk vor uns haben, das schon vor dem Eindringen des abendländischen Einflusses eine hochentwickelte und des genaueren Studiums würdige Kultur besafs. Vor allem haben die Kunst und das Kunsthandwerk Japans die Aufmerksamkeit, ja die Bewunderung Europas erregt, und man kann sich der Tatsache nicht mehr verschliefsen, dafs sie in mancher Hinsicht sogar befruchtend und reformierend auf die abendländische Kunst eingewirkt haben. Sehr viel weniger bekannt sind wir mit einer anderen wichtigen Äufserung des japanischen Volksgeistes, mit der Litteratur geworden, obgleich sich hier die Feinheit des japanischen Geschmackes kaum minder ausgeprägt zeigt als in der bildenden Kunst. ...

Die eigenartige Welt von Gedanken und Gefühlen, welche in der japanischen Litteratur eingeschlossen liegt, die nur dem Eingeborenen vertrauten Sitten und historischen Vorgänge, auf welche so oft in den Dichtungen angespielt wird, die vielfach von den unseren abweichenden ästhetischen Anschauungen, der grofse formale Aufwand im sprachlichen Ausdruck — all dies läfst den Europäer in den Erzeugnissen der japanischen Litteratur oft mehr Fremdartiges, ja Befremdendes als Heimisches und Anheimelndes finden. Es wäre nun verlorene Mühe, eine gemeinverständliche Schilderung der Entwicklung einer solch fremdartigen Litteratur unternehmen zu wollen, ohne dem Leser fortwährend erläuternde Beispiele vor Augen zu führen, um so mehr, als er sich sonst nirgends das zu einem anschaulichen Bilde Fehlende verschaffen könnte. Ich habe mich daher nicht bedacht, in meine Darstellung des geistigen Lebens der Japaner, wie es sich in und an ihrer Nationallitteratur ausprägt, eher ein Zuviel als ein Zuwenig von charakteristischen Übersetzungsproben einzustreuen. ...

«Die Florenzsche Darstellung,» schreibt die Kölnische Zeitung, «ist bei weitem **das Beste**, was in deutscher Sprache über den Gegenstand geschrieben ist. Neben gründlicher Sprach- und Quellenkenntnis besitzt der Verfasser das ja rühmlichst bekannte Talent der Umdichtung fremder Litteraturerzeugnisse in seine Muttersprache. ..... Das Buch bietet eine ungemein fesselnde Lektüre.»

Als bereits erschienen liegen folgende Bände vor:

Band I: **Geschichte der polnischen Litteratur** von Prof. Dr. **Alex. Brückner** (Berlin). Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 8.50.

Der Band umfafst die letzten vier Jahrhunderte des geistigen und litterarischen Lebens der Polen. Auf kulturgeschichtlichem Hintergrunde, der breiter als sonst üblich gezeichnet werden mufste, wenn der Zusammenhang zwischen litterarischem und nationalem Leben deutlich werden sollte, heben sich die trotz aller Hemmungen und Störungen immer kräftiger entwickelnden und jetzt ihrem Höhepunkt zustrebenden geistigen Potenzen – die litterarischen *Richtungen* und *Persönlichkeiten* — ab.

Als höchstes Ziel hat dem Verfasser stets vorgeschwebt, auf geistigem Boden, auf dem ja weit leichter als auf dem politischen eine gegenseitige Würdigung möglich ist, eine Annäherung und Verständigung der Nationen anbahnen zu helfen.

Die zuständige Kritik äufsert sich über diesen Band wie folgt:

«Mit ungewöhnlicher Begabung: lebhafter Empfänglichkeit, bewunderungswürdigem Gedächtnis, leichter Gestaltungsgabe verbindet Brückner eine unermüdliche Arbeitsfreudigkeit. ...» Am Schlufs heifst es: «Anders könnte das Buch wohl geschrieben werden, besser aber kaum.»
Wladislaus Nehring (Studien z. vergl. Litteraturgeschichte).

Univ.-Prof. **Graf St. Tarnowski**, Verfasser einer fünfbändigen polnischen Litteraturgeschichte, nennt in einer ausführlichen Besprechung im Litterarischen Centralblatt das Brücknersche Buch **«das beste, ja überhaupt erste Werk**, welches dem deutschen Publikum genaue Kenntnis und richtiges Verständnis der polnischen Litteratur ermöglicht. ...»

«... Der unbestritten erste Forscher und Kenner der mittelalterlichen Litteratur, ein enthusiastischer Forscher und Kenner der Litteratur des XVII. Jahrhunderts, entdeckt und sichert Prof. Brückner ganz neue Gebiete, eröffnet neue Grundlagen für unser Urteil, erweitert die Grenze unseres Wissens, unseres alten Schrifttumes selbst. Für den Nichtfachmann ist dieses Werk das beste, leichteste, angenehmste Mittel einer genauen und wahrhaften Kenntnis dieser Litteratur. Doch erst der gründlichere Kenner derselben vermag zu ermessen, wie vieles, wie gut und wie sicher man aus diesem Buche lernen, wie man in jeder Frage oder Ungewifsheit aus demselben Rat, Hilfe und Aufklärung schöpfen kann.» **(Polnische Revue.)**

Band IV: **Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Litteratur** von Dr. phil. **Karl Dieterich** (Berlin); **Geschichte der türkischen Moderne** von Professor Dr. **Paul Horn** (Strafsburg). Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 8.50.

Die vorliegende Arbeit will vor allem ein erster Versuch sein, weiteren Kreisen ein *anschauliches Bild der inneren Entwicklung der byzantinischen und neugriechischen Litteratur in ihrem Zusammenhang zu entwerfen und beide auf ihre gemeinsame Grundlage, die hellenistisch-alexandrinische Litteratur, zurückzuführen.* Es kam dem Verfasser vor allem darauf an, die vielfach noch unklaren Begriffe: alexandrinisch, byzantinisch und neugriechisch in die richtige Beziehung zueinander zu setzen, sie aus ihrer bisherigen Isolierung zu befreien und als ein Ganzes aufzufassen.

Die Darstellung beruht durchwegs auf den Quellen. Geeignete Übersetzungsproben sind zur Veranschaulichung, namentlich der Litteratur der älteren Zeit, reichlich eingestreut, so dafs der Leser sich ein Urteil über den Wert der behandelten Werke bilden kann.

Von der **modernen Litteratur der Türken** hat das Abendland bisher nur aus gelegentlichen Aufsätzen in Zeitschriften Kenntnis erhalten. Eine eingehende Darstellung derselben zu schreiben, wäre allerdings noch nicht an der Zeit; aber ihre Entwicklung bis zur Gegenwart ein wenig ausführlicher zu zeichnen, als dies bislang geschehen ist, lohnt doch und ist sogar Pflicht für eine Sammlung, welche die «Litteraturen des Ostens» umfassen will.

Einige Urteile über diesen Band mögen hier Platz finden:

«... Wer Goethes neugriechisch-epirotische Heldenlieder oder andere griechische Volkslieder in den Sammlungen von Kind oder Lübcke gelesen hat und den Wunsch hegt, über die Poesie der modernen Hellenen etwas im Zusammenhange zu erfahren, den konnte man bisher auf kein gutes deutsches Buch verweisen. Diesem Mangel hat nun K. Dieterich abgeholfen durch seine Litteraturgeschichte, die von eingehender Kenntnis der Litteratur, feinem Urteil und gutem Gruppierungstalent zeugt. ...» **(Deutsche Litteratur-Zeitung.)**

«... Die wenigen bisher erschienenen Darstellungen der neugriechischen Litteratur sind entweder trockene Kompilationen oder flüchtige Skizzen von geringer Tiefe des Urteils, die dem Laien so wenig wie dem Forscher zu bieten vermögen. K. Dieterich hat mit seinem für weitere Kreise bestimmten Abrifs einen glücklichen Wurf getan. ... Er stellt die Volkspoesie mit Recht in den Mittelpunkt seiner Darstellung, und daher verfehlt er nicht, auf die Zusammenhänge der mittelalterlichen Litteraturwerke und der heutigen Volkspoesie hinzuweisen. Man wünscht dem hübschen und gedankenreichen Buche recht viele Leser.» **(Litterarisches Centralblatt.)**

«... Der Versuch Dieterichs, den innigen Zusammenhang des alexandrinischen, byzantinischen und neugriechischen Schrifttums aufzuweisen, ihre gemeinsame Wurzel blofszulegen, ist glänzend gelungen. Reiche Anerkennung verdient auch Horns Geschichte der türkischen Moderne. An diesem Forscher hat die Sammlung überhaupt eine besonders tüchtige Stütze. Er weifs einschneidende Kritik mit grofser Liebe zum kritisierten Gegenstande zu verbinden, und über seiner glänzenden Darstellung vergifst man ganz die verhältnismäfsig geringe Bedeutung der türkischen Litteratur. ...» **(Die Gegenwart.)**

Band VI: **Geschichte der persischen Litteratur** von Professor Dr. **Paul Horn** (Strafsburg) und **Geschichte der arabischen Litteratur** von Professor Dr. **C. Brockelmann** (Königsberg). Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 8.50.

Die Litteratur *Persiens* ist in Deutschland bei weitem nicht so bekannt, wie sie es zu sein verdiente. Es fehlte vor allem an einer Darstellung der gesamten persischen Litteratur, die dem nicht orientalistisch vorgebildeten Leser das Verständnis einer Welt eröffnete, die unseren abendländischen Anschauungen vielfach so diametral entgegengesetzt ist. Der Verfasser des vorliegenden Halbbandes hat sich seit zwölf Jahren fast ausschliefslich mit Persien beschäftigt und gilt in Gelehrtenkreisen als einer der besten Kenner der persischen Litteratur. Sein Buch wendet sich, dem Programm unserer Sammlung entsprechend, an einen gröfseren

Leserkreis und vermeidet daher alles gelehrte Beiwerk; doch wird es auch den Orientalisten von Fach zu Danke sein, weil es auf die ästhetische Seite mehr Wert legt, als bisher geschehen ist.

Professor Brockelmann hat in seiner Geschichte der *arabischen* Litteratur, welcher ein für Fachgelehrte bestimmtes, rühmlich bekanntes, gröfseres Werk vorausgegangen ist, die Aufgabe, dem Gebildeten einen Überblick über die Entwicklung des arabischen Schrifttums zu geben, gleichfalls trefflich gelöst. Der weltgeschichtlichen Stellung der arabischen Litteratur entsprechend war ihre Geschichte über den engeren Kreis des arabischen Volkes hinaus in ihrer Entwicklung zum islamischen Schrifttum zu verfolgen; damit zugleich erwies sich eine Beschränkung auf die schöne Litteratur untunlich. Wie Europa den Einflufs der Araber hauptsächlich auf dem Gebiete der Wissenschaften erfahren hat, so beruht auch die Bedeutung der arabischen Litteratur für den Islam nicht auf ihrer *Poesie*, sondern auf ihrer *wissenschaftlichen* und *religiösen Prosa*. Dieser war daher ein breiterer Raum in der Darstellung zuzuweisen, als anderswo üblich ist. — Die Fachpresse äufsert sich u. a. wie folgt:

«... Horn hat getan, was getan werden konnte, und dafür gebührt ihm Dank und Anerkennung. Seine Charakteristiken der einzelnen Dichter sind fast durchwegs glücklich, mitunter geradezu glänzend ... (über Brockelmann:) Die Hauptsache ist, dafs hier endlich und zum erstenmal eine allgemeine lesbare Geschichte der arabischen Litteratur vorliegt. Diese Tatsache ehrt den Verfasser, der an ein so dorniges Unternehmen sich frisch gewagt hat. ...» **D. Rud. Geyer** (Allgemeines Litteraturblatt).

«... Das Buch Horns füllt eine Lücke in der Darstellung der Geschichte der Litteratur des Orients aus; der Stil ist tadellos, die Sprache leicht verständlich, und die schöne Arbeit kann jedermann wärmstens empfohlen werden. ... Brockelmanns Geschichte der arabischen Litteratur ist eine bedeutende Leistung, schon deswegen, weil er es verstanden, den ungeheuren, schier unübersehbaren Stoff planmäfsig gruppiert in einen Raum von 17 Bogen zusammenzudrängen.... Das Buch Brockelmanns ist eine aufserordentlich gewissenhafte und zuverlässige Arbeit, bietet dem Laien und Fachmann Anregung und Belehrung und verdient in weiteste Kreise verbreitet zu werden.» **M. Grünert** («Euphorion» X. 1. 2).

Band VIII: **Geschichte der chinesischen Litteratur**

von Prof. Dr. **Wilh. Grube** (Berlin). Preis brosch. M. 7.50, geb. M. 8.50.

Das Bestreben des Verfassers ging dahin, die Litteraturgeschichte im Sinne einer *Geschichte des chinesischen Geisteslebens* aufzufassen und zu gestalten. Gebührende Hervorhebung des Wichtigsten und übersichtliche Gruppierung des Stoffes sollen die Konturen des Bildes liefern, während zahlreiche Übersetzungsproben gewissermafsen das Lokalkolorit zu veranschaulichen suchen. Eine allgemein orientierende Einleitung über die Sprache und Schrift deutet in knappen Zügen den bestimmenden Einflufs an, den diese beiden Faktoren auf die Denk- und Geschmacksrichtung, mithin auch auf Inhalt und Form der litterarischen Produktion ausgeübt haben. — Die Kritik betont folgende Vorzüge dieses Bandes:

«Mit diesem Werke hat der Verfasser der Kenntnis der Litteratur des Ostens einen hervorragenden Dienst geleistet. Bis jetzt war, trotz der vielen über China erschienenen Werke, der wesentlichste Faktor des chinesischen Geisteslebens, die Litteratur, vernachlässigt worden. Wenn wir auch eine Reihe von wertvollen englischen Übersetzungen der chinesischen Klassiker besitzen und auch ein Werk in englischer Sprache über die chinesische Litteratur vor Jahren erschienen ist, so fehlte doch eine gemeinverständliche Darstellung der chinesischen Litteratur in **deutscher** Sprache. Die Aufgabe ist von Dr. Grube vorzüglich gelöst worden, und kann das Werk nicht nur allen denen, die sich für China interessieren, sondern überhaupt allen Gebildeten empfohlen werden, denen es daran liegt, ihren geistigen Horizont zu erweitern. — Kein mit diplomatischer Mission oder mit Konsularfunktionen betrauter Europäer sollte unterlassen, durch ein gründliches Studium dieses Werkes sich auf seine Aufgabe vorzubereiten und einen Einblick in das innerste Denken dieses interessanten, aber verschlossenen Volkes zu gewinnen. Und manches Rätsel, das dem bereits dort ansässigen Ausländer jetzt unlösbar erscheinen mag, manch anscheinender Widerspruch in den Wandlungen dieses einer grofsen Zukunft entgegengehenden Volkes wird durch diese Lektüre gelöst werden. ... Das Werk, das wir unsern Lesern nicht dringend genug empfehlen können, ist eine wahre Schatzkammer der chinesischen Geisteserzeugnisse; keiner wird es nach einem genufsreichen Studium weglegen, ohne sich das Eingeständnis zu machen, dafs er bisher die Chinesen als Denker, als Dichter und als Menschen unterschätzt hat.» **A. v. S.** (in der Zeitschr. «Ost-Asien»).

«... Man darf dem Verfasser sowie dem lesenden Publikum zu dieser vorzüglichen Arbeit nur Glück wünschen.» **(Deutsche Litteratur-Zeitung.)**

«Man kann sich bei aufmerksamer Durchlesung des äufserst interessanten Buches des Staunens nicht erwehren, wie der Verfasser es versteht, mit Überwindung der in der Sache liegenden Schwierigkeiten einen so fremdartigen Stoff so anziehend zu gestalten und durch eingestreute Übersetzungsproben zu beleben. ...» **(Österreichische Monatsschrift für den Orient.)**

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

PIERERSCHE HOFBUCHDRUCKEREI ALTENBURG.

Geschichte

der

indischen Litteratur.

Von

Dr. M. Winternitz,

a. o. Professor an der deutschen Universität in Prag.

Erster Teil.

Einleitung und erster Abschnitt: Der Veda.



Leipzig,

C. F. Amelangs Verlag.

1905.

146

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Herrn

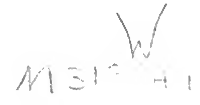
Dr. Leopold von Schroeder,

Professor an der Wiener Universität,
wirkliches Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften
in Wien etc. etc.

in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.



Inhalt.

Über die Aussprache indischer Namen und Ausdrücke.

Vokale. Man spreche ṛ als vokalischen r-Laut wie das tschechische vokalisierte r oder wie r in »Bäck'r«. Im Sanskrit (nicht im Prakrit) sind **e** und **o** immer lang wie in »beten« und »Sohn« zu sprechen.

Palatale. Man spreche **c** ungefähr wie tsch in »klatschen« oder wie ch im englischen »child«; **j** wie dsch oder wie englisches j in »just«.

Die Zerebralen ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ werden wie t, th, d, dh, n im Englischen gesprochen, indem die Zungenspitze nach dem Gaumendach auf- und zurückgebogen wird.

Halbvokale. Man spreche **y** wie deutsches j in »jeder«, und **v** wie w in »wissen«.

Zischlaute. Man spreche **ś** palatal wie slavisches š oder wie französisches j in »jeu«, **ṣ** zerebral wie sch im deutschen »schon«.

Nasale. Man spreche gutturales **ṅ** wie n in »klingen«, palatales **ñ** wie das mouillierte n im französischen »montagne« und **ṃ** wie auslautendes französisches n in »Jean«.

Die Aspiraten kh, gh, ch, jh u. s. w. sind mit nachstürzendem Hauch zu sprechen, z. B. **kh** wie in »Backhuhn«, **ph** wie in »Klapphorn«, **th** wie in »Bethaus« u. s. w.

Der Hauchlaut **ḥ** ist wie ein deutsches h mit leisem Nachklang des vorausgehenden Vokals zu sprechen, z. B. devaḥ wie devah(a).

Einleitung.

Umfang und Bedeutung der indischen Litteratur.

Die Geschichte der indischen Litteratur ist die Geschichte der in Sprache und Schrift zum Ausdruck gebrachten Geistesarbeit von mindestens drei Jahrtausenden. Und die Stätte dieser durch Jahrtausende hindurch fast ununterbrochen fortgesetzten Geistesarbeit ist ein Land, welches vom Hindukusch bis zum Kap Komorin reicht und einen Flächenraum von anderthalb Millionen englischen Quadratmeilen bedeckt, an Umfang sonach dem ganzen Europa mit Ausschlufs von Rufsland gleichkommt, — ein Land, das sich vom achten bis zum fünfunddreifsigsten Grad nördlicher Breite, also von den heifsesten Gegenden des Äquators bis weit in die gemäfsigte Zone hinein erstreckt. Der Einflufs aber, den diese Litteratur schon in alter Zeit auf das geistige Leben anderer Völker geübt hat, reicht weit über die Grenzen Indiens hinaus nach Hinterindien, nach Tibet, bis China, Japan und Korea und im Süden über Ceylon und die malaiische Halbinsel hinweg weithin über die Inselwelt des Indischen und des Stillen Ozeans, während nach dem Westen hin sich die Spuren indischen Geisteslebens bis tief in Zentralasien hinein nach Ostturkestan verfolgen lassen, wo im Wüstensande vergraben indische Handschriften gefunden worden sind.

Ihrem Inhalte nach umfafst die indische Litteratur alles, was das Wort »Litteratur« im weitesten Sinne einschliefst: religiöse und weltliche, epische, lyrische, dramatische und didaktische Poesie sowie auch erzählende und fachwissenschaftliche Prosa.

Im Vordergrunde steht die religiöse Litteratur. Nicht nur die Brahmanen in ihrem Veda und die Buddhisten in ihrem Tipiṭaka, sondern auch viele andere der zahlreichen religiösen

Sekten, welche in Indien aufgetaucht sind, haben eine Unmasse von Litteraturwerken — Hymnen, Opferlieder, Zaubergesänge, Mythen und Legenden, Predigten, theologische Abhandlungen und Streitschriften, Lehrbücher des Rituals und der religiösen Ordnung — aufzuweisen. In dieser Litteratur ist für die Religionsgeschichte ein geradezu unschätzbares Material aufgehäuft, an dem kein Religionsforscher achtlos vorübergehen kann. Neben dieser Jahrtausende zurückreichenden und bis zum heutigen Tage immer noch fortgesetzten Tätigkeit auf dem Gebiete der religiösen Litteratur hat es in Indien schon seit ältester Zeit auch Heldengesänge gegeben, welche im Laufe der Jahrhunderte sich zu zwei grofsen Volksepen — dem Mahābhārata und dem Rāmāyaṇa — verdichteten. Aus den Sagenstoffen dieser beiden Epen schöpften Jahrhunderte hindurch die Dichter des indischen Mittelalters, und es entstanden epische Dichtungen, die man im Gegensatz zu jenen Volksepen als Kunstepen bezeichnet. Wenn aber diese Kunstdichtungen wegen ihrer oft alles Mafs überschreitenden Künstelei unserem Geschmack keineswegs immer entsprechen, haben uns indische Dichter Werke der Lyrik und der Dramatik hinterlassen, die sich an Zartheit und Innigkeit, zum Teil auch an dramatischer Gestaltungskraft mit den schönsten Schöpfungen der modernen europäischen Litteratur vergleichen lassen. Und auf einem Gebiete der schönen Litteratur, auf dem der Spruchdichtung, haben es die Inder zu einer Meisterschaft gebracht, die von keinem anderen Volke je erreicht worden ist. Indien ist auch das Land der Märchen- und Fabeldichtung. Die indischen Sammlungen von Märchen, Fabeln und Prosaerzählungen haben in der Geschichte der Weltlitteratur keine geringe Rolle gespielt. Ja, die Märchenforschung — das so anziehende Studium der Märchen und der Verfolgung der Märchenmotive auf ihren Wanderungen von Volk zu Volk — ist erst im Anschlufs an Benfeys grundlegendes Werk über die indische Fabelsammlung Pañcatantra zu einem eigenen Wissenszweig geworden.

Es gehört aber zu den Merkwürdigkeiten des indischen Geistes, dass derselbe zwischen dem rein künstlerischen Schaffen und der wissenschaftlichen Betätigung nie eine strenge Grenzlinie gezogen hat, so dass eine Scheidung zwischen »schöner Litteratur« und »fachwissenschaftlicher Litteratur« in Indien

eigentlich nicht möglich ist. Was uns als eine Sammlung von Märchen und Fabeln erscheint, gilt den Indern als ein Lehrbuch der Politik und der Moral. Anderseits sind Geschichte und Biographie in Indien nie anders als von Dichtern und als eine Abart der epischen Dichtung behandelt worden. Eine Scheidung zwischen den Formen der Poesie und der Prosa gibt es in Indien eigentlich auch nicht. Jeder Gegenstand kann ebensogut in Versen als in Prosaform behandelt werden. Wir finden Romane, die sich von den Kunstepen nur dadurch unterscheiden, dass ihnen die metrische Form fehlt. Eine besondere Vorliebe finden wir seit der ältesten Zeit für die Mischung von Prosa und Vers. Und für das, was wir fachwissenschaftliche Litteratur nennen, ist in Indien nur zum kleinen Teil die Prosaform, in weit gröſserem Umfange aber der Vers verwendet worden. Dies gilt von Werken über Philosophie und Recht ebenso wie von solchen über Medizin, Astronomie, Architektur usw. Ja, selbst Grammatiken und Wörterbücher haben die Inder in metrischer Form abgefaſst. Und es ist vielleicht nichts charakteristischer, als daſs es ein groſses Kunstepos in 22 Gesängen gibt, welches den ausgesprochenen Zweck verfolgt, die Regeln der Grammatik zu illustrieren und einzuschärfen. Die Philosophie ist in Indien frühzeitig — und zwar zuerst im Anschluſs an die religiöse Litteratur, später aber auch unabhängig von derselben — Gegenstand litterarischer Betätigung gewesen. Desgleichen ist schon in sehr alter Zeit Recht und Sitte — und zwar gleichfalls zuerst im Zusammenhang mit der Religion — zum Gegenstand einer eigenen, teils in Versen, teils in Prosa abgefaſsten Rechtslitteratur gemacht worden. Die Bedeutung dieser Rechtslitteratur für die vergleichende Rechtsforschung und die Gesellschaftswissenschaft wird heute auch von hervorragenden Juristen und Soziologen vollauf gewürdigt. Jahrhunderte vor Christi Geburt ist in Indien auch schon Grammatik getrieben worden, eine Wissenschaft, in welcher die Inder alle Völker des Altertums weit überragen. Auch die Lexikographie reicht in ein hohes Alter hinauf. Die indischen Kunstdichter der späteren Zeit haben nicht gesungen, was ihnen ein Gott gegeben, sondern sie studierten die Regeln der Grammatik und suchten in Wörterbüchern nach seltenen und poetischen Ausdrücken; sie dichteten nach den Lehren und Regeln, welche in wissen-

schaftlichen Werken über Metrik und Poetik niedergelegt waren. Von jeher hatte der indische Geist eine besondere Vorliebe für das Schematisieren nnd für die pedantische wissenschaftliche Behandlung aller möglichen Gegenstände. Wir finden daher in Indien nicht allein eine reiche und zum Teil alte Litteratur über Medizin, Astrologie und Astronomie, Arithmetik und Geometrie, sondern auch Musik, Gesang, Tanz und Schauspielkunst, Zauberei und Mantik, ja, selbst die Erotik sind in wissenschaftliche Systeme gebracht und in eigenen Lehrbüchern behandelt worden.

In jedem einzelnen der hier aufgezählten Litteraturzweige hat sich aber im Laufe der Jahrhunderte eine schier unübersehbare Menge von litterarischen Erzeugnissen angehäuft; nicht zum wenigsten auch dadurch, daſs auf fast allen Gebieten der religiösen Litteratur sowohl wie der Dichtung und der Wissenschaft die Kommentatoren eine überaus eifrige Tätigkeit entfalteten. So sind namentlich einige der bedeutendsten und umfangreichsten Werke über Grammatik, Philosophie und Recht nur Kommentare zu älteren Werken. Und zu diesen Kommentaren sind gar oft wieder Kommentare verfaſst worden. Ja, es ist in Indien nichts Seltenes, daſs ein Autor seinem eigenen Werke einen Kommentar beigegeben hat. So ist es denn kein Wunder, daſs die Gesamtmasse der indischen Litteratur nahezu überwältigend ist. Und trotzdem die Verzeichnisse indischer Handschriften, die in indischen und europäischen Bibliotheken vorhanden sind, viele Tausende von Büchertiteln und Verfassernamen enthalten, sind doch auch zahllose Werke der indischen Litteratur verloren gegangen, und viele Namen alter Autoren sind nur durch Zitate bei späteren Schriftstellern bekannt oder auch ganz verschollen.

Alle diese Tatsachen — das Alter, die weite geographische Verbreitung, der Umfang und die Reichhaltigkeit, der ästhetische und noch mehr der kulturgeschichtliche Wert der indischen Litteratur — würden vollauf genügen, um unser Interesse für diese groſse, eigenartige und alte Litteratur gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Es kommt aber noch etwas hinzu, was gerade der indischen Litteratur ein ganz besonderes Interesse verleiht. Die indo-arischen Sprachen bilden zusammen mit den iranischen den östlichsten Zweig jener groſsen Sprachenfamilie,

zu welcher auch unsere Sprache und überhaupt die meisten Sprachen Europas gehören, und die man als indogermanisch bezeichnet. Gerade die indische Litteratur war es ja, deren Erforschung zur Entdeckung dieser Sprachenverwandtschaft geführt hat, — einer Entdeckung, die darum so wahrhaft epochemachend war, weil sie auf die vorgeschichtlichen Völkerbeziehungen ein so überraschend neues Licht warf. Denn von der Verwandtschaft der Sprachen mufste man auf eine ehemalige Spracheneinheit und von dieser wieder auf eine engere Zusammengehörigkeit der diese indogermanischen Sprachen redenden Völker schliefsen. Wohl sind über diese Verwandtschaft der indogermanischen Völker noch heute bedenkliche Irrtümer verbreitet. Man spricht von einer indogermanischen »Rasse«, die es gar nicht gibt und nie gegeben hat. Man hört noch zuweilen, dafs Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und Slawen eines und desselben Blutes, Abkömmlinge eines und desselben indogermanischen »Urvolkes« sind. Das waren allzu voreilige Schlufsfolgerungen. Wenn es aber auch mehr als zweifelhaft ist, ob die Völker, welche indogermanische Sprachen reden, alle von denselben Urahnen abstammen, so darf doch das nicht bezweifelt werden, dafs die Gemeinsamkeit der Sprache, dieses wichtigsten Werkzeuges aller geistigen Betätigung, eine Geistesverwandtschaft und eine Kulturgemeinschaft voraussetzt. Wenn auch die Inder nicht Fleisch von unserem Fleisch und Blut von unserem Blut sind, so können wir doch in der indischen Gedankenwelt Geist von unserem Geist entdecken. Um aber zur Erkenntnis des »indogermanischen Geistes«, d. h. dessen zu gelangen, was man als indogermanische Eigenart im Denken und Sinnen und Dichten dieser Völker ansprechen kann, ist es durchaus notwendig, dafs unsere einseitige Kenntnis indogermanischen Wesens, wie wir sie durch das Studium europäischer Litteraturen erlangt haben, durch die Bekanntschaft mit dem indogermanischen Geist, wie er sich im fernen Osten betätigt hat, ergänzt wird. Darum bildet gerade die indische Litteratur eine notwendige Ergänzung zur klassischen Litteratur Altgriechenlands und Roms für jeden, der sich vor einer einseitigen Betrachtung indogermanischen Wesens bewahren will. Wohl kann sich die indische Litteratur an künstlerischem Wert nicht mit der griechischen vergleichen; gewifs

hat die indische Gedankenwelt auf das moderne europäische Geistesleben nicht im entferntesten einen solchen Einfluſs geübt wie die griechische und römische Kultur. Aber wenn wir die Anfänge unserer eigenen Kultur, wenn wir die älteste indogermanische Kultur verstehen lernen wollen, so müssen wir nach Indien gehen, wo uns die älteste Litteratur eines indogermanischen Volkes erhalten ist. Denn wie immer die Frage nach dem Alter der indischen Litteratur entschieden werden mag, so viel dürfte doch sicher sein, daſs das älteste Litteraturdenkmal der Inder zugleich das älteste indogermanische Litteraturdenkmal ist, das wir besitzen.

Aber auch der unmittelbare Einfluſs, welchen die Litteratur Indiens auf unsere eigene Litteratur ausgeübt hat, ist nicht gar zu gering anzuschlagen. Wir werden sehen, daſs die erzählende Litteratur Europas in nicht geringem Grade von der indischen Märchenlitteratur abhängig ist. Und gerade die deutsche Litteratur und die deutsche Philosophie ist seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts von indischen Gedankenkreisen vielfach beeinfluſst worden; und es ist durchaus wahrscheinlich, daſs dieser Einfluſs noch in Zunahme begriffen ist und sich im Laufe unseres Jahrhunderts noch steigern wird.

Denn jene Geistesverwandtschaft, welche aus der indogermanischen Spracheneinheit erschlossen wird, ist auch noch heute deutlich erkennbar und nirgends so sehr als zwischen Indern und Deutschen. Auf die auffallenden Übereinstimmungen zwischen deutschem und indischem Geist ist schon öfter hingewiesen worden [1]). »Die Inder«, sagt Leopold von Schroeder, »sind das Volk der Romantik im Altertum; die Deutschen sind es in der neueren Zeit.« Auf den Hang zur beschaulichen Betrachtung und zur abstrakten Spekulation sowie auf die Hinneigung zum Pantheismus bei Deutschen und Indern hat bereits G. Brandes hingewiesen. Aber auch in vielen anderen Beziehungen berühren sich deutsches und indisches Wesen in auffallender Weise. Nicht nur deutsche Dichter haben vom »Weltschmerz« gesungen. Der »Weltschmerz« ist auch der Grund-

[1]) So namentlich von G. Brandes (Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Berlin 1872. I, S. 270) und Leopold v. Schroeder (Indiens Literatur und Cultur. Leipzig 1887. S. 6 f.).

gedanke, auf dem die Lehre des Buddha aufgebaut ist; und mehr als ein indischer Dichter hat über das Leid und Weh der Welt, über die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen in Worten geklagt, die merkwürdig an die Verse unseres grofsen Weltschmerzdichters Nikolaus Lenau erinnern. Und wenn Heine sagt:



»Süfs ist der Schlaf, der Tod ist besser,
Am besten wär' es, nie geboren sein,«

so drückt er damit denselben Gedanken aus wie jene indischen Philosophen, die kein heifseres Streben kennen als den Tod, auf den kein Wiedergeborenwerden folgt. Auch die Sentimentalität und das Naturgefühl sind der deutschen und der indischen Dichtung gleich eigentümlich, während sie z. B. der hebräischen oder der griechischen Poesie fremd sind. Deutsche und Inder lieben Naturschilderungen; und indische ebenso wie deutsche Dichter lieben es, die Leiden und Freuden der Menschen mit der sie umgebenden Natur in Beziehung zu bringen. Und noch auf einem ganz anderen Gebiete tritt uns die Ähnlichkeit zwischen Deutschen und Indern entgegen. Von der Neigung der Inder zur Ausbildung wissenschaftlicher Systeme war schon die Rede; und wir können mit Recht sagen, dafs die Inder das Gelehrtenvolk des Altertums waren, wie es die Deutschen in der Gegenwart sind. Wie die Inder schon im grauesten Altertum ihre uralten heiligen Schriften philologisch zergliederten, die sprachlichen Erscheinungen in ein wissenschaftliches System einordneten und es in der Grammatik so weit brachten, dafs die moderne Sprachwissenschaft noch heute an ihre Leistungen anknüpfen kann, so sind die Deutschen heutigen Tages unbestritten die Führer auf allen Gebieten der Philologie und Sprachwissenschaft.

Auch auf dem Gebiete der indischen Philologie und in der Erforschung der indischen Litteratur sind die Deutschen die Führer und Bahnbrecher gewesen. So viel wir auch den Engländern verdanken, die als Beherrscher Indiens durch praktische Bedürfnisse zu dem Studium der indischen Sprache und Litteratur veranlafst wurden, so viel auch einige hervorragende französische, italienische, holländische, dänische, amerikanische, russische und — nicht zu vergessen — eingeborene indische Gelehrte für die Erforschung der indischen Litteratur und Kultur getan haben, —

den Löwenanteil an der Herausgabe von Texten, an der Erklärung und Durchforschung derselben, an der Ausarbeitung von Wörterbüchern und Grammatiken haben unstreitig die Deutschen gehabt. Dies mag ein kurzer Überblick über die Geschichte der indologischen Studien lehren.

Die Anfänge des Studiums der indischen Litteratur in Europa.

Die ungeheure Masse von indischen Litteraturwerken, die heute kaum mehr von einem Forscher zu übersehen ist, ist erst im Laufe von wenig mehr als hundert Jahren der Forschung zugänglich gemacht worden.

Wohl haben sich schon im siebzehnten und noch mehr im achtzehnten Jahrhundert einzelne Reisende und Missionäre eine gewisse Kenntnis indischer Sprachen angeeignet und sich mit einem oder dem anderen Werk der indischen Litteratur bekannt gemacht. Aber ihre Anregungen sind nicht auf fruchtbaren Boden gefallen. So berichtete im Jahre 1651 der Holländer Abraham Roger, der als Prediger in Paliacatta (Puliat) nördlich von Madras gelebt hatte, in seinem Werk »Offene Thür zu dem verborgenen Heidentum«[1]) über die alte brahmanische Litteratur der Inder und veröffentlichte einige von einem Brahmanen für ihn ins Portugiesische übersetzte Sprüche des Bhartṛhari, aus denen später Herder für seine »Stimmen der Völker in Liedern« schöpfte. Im Jahre 1699 ging der Jesuit Pater Johann Ernst Hanxleden nach Indien und wirkte dort über dreifsig Jahre in der malabarischen Mission. Er bediente sich selber indischer Sprachen, und seine »Grammatica Granthamia seu Samscrdumica« war die erste Sanskritgrammatik, die ein Europäer geschrieben hat. Sie ist nie gedruckt worden, wurde aber von Fra Paolino de St. Bartholomeo benutzt. Dieser Fra Paolino — ein österreichischer Karmelit, dessen eigentlicher Name J. Ph. Wefsdin war — ist unstreitig der bedeutendste unter

---

[1]) Das Werk erschien holländisch 1651 und in deutscher Übersetzung in Nürnberg 1663.

den Missionären, welche an der frühesten Erschliefsung der indischen Litteratur arbeiteten. Er war von 1776—1789 Missionar an der Küste von Malabar und starb im Jahre 1805 in Rom. Er schrieb zwei Sanskritgrammatiken und mehrere gelehrte Abhandlungen und Bücher. Sein »Systema Brahmanicum« (Rom 1792) und seine »Reise nach Ostindien« (deutsch von J. R. Forster. Berlin 1798) beweisen eine grofse Kenntnis von Indien und der brahmanischen Litteratur, sowie ein eingehendes Studium der indischen Sprachen und insbesondere des indischen Religionswesens. Doch hat auch sein Wirken nur geringe Spuren hinterlassen.

Um dieselbe Zeit aber hatten auch bereits die Engländer begonnen, sich um die Sprache und Litteratur der Inder zu kümmern. Kein Geringerer als Warren Hastings, der eigentliche Begründer der englischen Herrschaft in Indien, war es, von dem die erste fruchtbare Anregung zu einem seither nie wieder unterbrochenen Studium der indischen Litteratur ausging. Er hatte erkannt, was die Engländer seitdem nie vergessen haben, dafs die Herrschaft Englands in Indien nur dann gesichert sei, wenn die Beherrscher es verstünden, die sozialen und religiösen Vorurteile der Eingeborenen nach Möglichkeit zu schonen. Auf seine Veranlassung wurde daher in das Gesetz, welches die Verwaltung Indiens regeln sollte, die Bestimmung aufgenommen, dafs einheimische Gelehrte den Rechtsverhandlungen beiwohnen sollten, um es den englischen Richtern in Indien zu ermöglichen, die Satzungen der indischen Rechtsbücher bei der Abfassung ihrer Urteile zu berücksichtigen. Und als Warren Hastings im Jahre 1773 zum Generalgouverneur von Bengalen ernannt und mit den höchsten Gewalten über sämtliche englische Besitzungen in Indien betraut worden war, liefs er von einer Anzahl rechtskundiger Brahmanen aus den alten indischen Rechtsbüchern ein Werk zusammenstellen, welches unter dem Titel Vivādārṇavasetu (»Brücke über den Ozean der Streitigkeiten«) alles Wichtige über indisches Erbrecht, Familienrecht u. dgl. enthielt. Als das Werk fertig war, fand sich aber niemand, der imstande gewesen wäre, dasselbe unmittelbar aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Es mufste daher zuerst aus dem Sanskrit ins Persische übertragen werden, aus welchem es Nathaniel Brassey Halhed ins Englische übersetzte. Diese Übersetzung wurde unter dem

Titel »A Code of Gentoo [1]) Law« im Jahre 1776 auf Kosten der Ostindischen Gesellschaft gedruckt. Eine deutsche Übersetzung dieses Rechtsbuches erschien im Jahre 1778 in Hamburg unter dem Titel: »Gesetzbuch der Gentoos oder Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer persianischen Übersetzung des in der Shanskritsprache geschriebenen Originales. Aus dem Englischen von Rud. Erich Raspe.«

Der erste Engländer, der sich eine Kenntnis des Sanskrit aneignete, war Charles Wilkins, der durch Warren Hastings dazu angeregt worden war, bei den Paṇḍits in Benares, dem Hauptsitz der indischen Gelehrsamkeit, Unterricht zu nehmen. Als die erste Frucht seiner Sanskritstudien veröffentlichte er im Jahre 1785 eine englische Übersetzung des philosophischen Gedichtes Bhagavadgītā, womit zum erstenmal ein Sanskritwerk direkt in eine europäische Sprache übersetzt war. Zwei Jahre später folgte eine Übersetzung des Fabelwerkes Hitopadeša und 1795 eine Übersetzung der Šakuntalā-Episode aus dem Mahābhārata. Für seine 1808 erschienene Sanskritgrammatik wurden zum erstenmal in Europa Sanskrittypen benutzt, die er selbst geschnitten und gegossen hatte. Er war auch der erste, der sich mit indischen Inschriften befafst und einige derselben ins Englische übersetzt hat.

Noch wichtiger aber für die Erschliefsung grofser Gebiete der indischen Litteratur war die Tätigkeit des berühmten englischen Orientalisten William Jones (geb. 1746, gest. 1794), der sich im Jahre 1783 nach Indien begab, um den Posten eines Oberrichters im Fort William zu übernehmen. Jones hatte sich schon in jungen Jahren mit orientalischer Poesie beschäftigt und arabische und persische Gedichte ins Englische übertragen. Kein Wunder, dafs er, in Indien angelangt, sich mit Eifer auf das Studium des Sanskrit und der indischen Litteratur verlegte. Gleich ein Jahr nach seiner Ankunft in Indien wurde er der Begründer der Asiatic Society of Bengal, welche bald durch die Herausgabe von Zeitschriften und insbesondere durch den Druck zahlreicher indischer Textausgaben eine ungemein nützliche Tätigkeit entfaltete. Im Jahre 1789 veröffentlichte er seine englische Übersetzung des berühmten Dramas »Šakuntalā« von Kālidāsa.

---

[1]) Portugiesisch für »Hindu«.

Diese englische Übersetzung wurde im Jahre 1791 von Georg Forster ins Deutsche übertragen und erweckte im höchsten Grade die Begeisterung von Männern wie Herder und Goethe. Ein anderes Werk desselben Dichters Kālidāsa, das lyrische Gedicht Ṛtusaṃhāra, wurde von Jones in Kalkutta im Jahre 1792 im Urtext herausgegeben, und es war dies der erste Sanskrittext, der im Druck erschien. Von noch gröfserer Bedeutung war es, dafs W. Jones das berühmteste und in Indien angesehenste Werk der indischen Rechtslitteratur, das Gesetzbuch des Manu, ins Englische übertrug. Diese Übersetzung erschien in Kalkutta 1794 unter dem Titel »Institutes of Hindu Law, or the Ordinnances of Menu«. Eine deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien 1797 in Weimar[1]). W. Jones war endlich auch der erste, der den genealogischen Zusammenhang des Sanskrit mit dem Griechischen und Lateinischen mit voller Bestimmtheit und den mit dem Deutschen, Keltischen und Persischen vermutungsweise aussprach. Er hat auch bereits auf die Ähnlichkeiten zwischen der altindischen und der griechisch-römischen Mythologie hingewiesen.

Während der schwärmerische W. Jones durch die Begeisterung, mit der er die indischen Litteraturschätze ans Licht zog, vor allem anregend wirkte, wurde der nüchterne Henry Thomas Colebrooke, der das Werk von W. Jones fortsetzte, zum eigentlichen Begründer der indischen Philologie und Altertumskunde. Colebrooke hatte im Jahre 1782 als siebzehnjähriger Jüngling seine Beamtenlaufbahn in Kalkutta angetreten, ohne sich während der ersten elf Jahre seines Aufenthalts in Indien um das Sanskrit und dessen Litteratur zu kümmern. Als aber W. Jones 1794 starb, hatte Colebrooke eben das Sanskrit erlernt und es übernommen, eine unter Jones' Leitung von eingeborenen Gelehrten gemachte Zusammenstellung der Lehren der indischen Rechtsbücher über Erbrecht und Kontrakte aus dem Sanskrit ins Englische zu übersetzen. Diese Übersetzung erschien 1797

---

[1]) »Hindu's Gesetzgebung, oder Menu's Verordnungen nach Culluca's Erläuterung, ein Inbegriff des indischen Systems religiöser und bürgerlicher Pflichten. Aus der Sanskritsprache wörtlich ins Englische übersetzt von W. Jones, und verdeutscht nach der Calcuttischen Ausgabe, und mit einem Glossar und Anmerkungen begleitet von Joh. Christ. Hüttner.«

und 1798 unter dem Titel »A Digest of Hindu Law on Contracts and Successions« in vier Foliobänden. Von da an widmete er sich mit unermüdlichem Eifer der Erforschung der indischen Litteratur. Und zwar interessierte ihn — im Gegensatz zu Jones — nicht so sehr die poetische als die fachwissenschaftliche Litteratur. Ihm verdanken wir daher nicht nur noch weitere Arbeiten über indisches Recht, sondern auch bahnbrechende Aufsätze über die Philosophie und das Religionswesen, über Grammatik, Astronomie und Arithmetik der Inder. Er war es auch, der im Jahre 1805 in dem berühmt gewordenen Aufsatze über die Vedas zum erstenmal genaue und zuverlässige Mitteilungen über die alten heiligen Bücher der Inder gab[1]). Auch ist er der Herausgeber des Amarakoša und anderer indischer Wörterbücher, der berühmten Grammatik des Pāṇini, der Fabelsammlung Hitopadeša und des Kunstepos Kirātārjunīya. Er ist ferner der Verfasser einer Sanskritgrammatik und hat eine Anzahl von Inschriften bearbeitet und übersetzt. Endlich hat er eine ungemein reichhaltige Sammlung von indischen Handschriften zusammengebracht, die ihn gegen 10 000 Pfund Sterling gekostet haben soll, und die er bei seiner Rückkehr nach England der Ostindischen Gesellschaft zum Geschenk machte. Diese Handschriftensammlung gehört heute zu den kostbarsten Schätzen der Bibliothek des India Office in London.

Unter den Engländern, welche ebenso wie Jones und Colebrooke um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts in Indien Sanskrit lernten, war auch Alexander Hamilton. Dieser kehrte 1802 nach Europa zurück und hielt sich, über Frankreich reisend, kurze Zeit in Paris auf. Da fügte es ein für ihn selbst un-

---

[1]) Die im Jahre 1778 unter dem Titel »Ezour-Vedam« französisch und 1779 auch deutsch erschienene angebliche Übersetzung des Yajurveda ist eine Fälschung, eine pia fraus, welche wahrscheinlich von dem Missionar Robertus de Nobilibus herrührt. Voltaire empfing aus den Händen eines von Pondichery zurückkehrenden Beamten diese angebliche Übersetzung und übergab sie 1761 der königlichen Bibliothek in Paris. Voltaire hielt das Werk für einen alten Kommentar zum Veda, der von einem ehrwürdigen, hundertjährigen Brahmanen ins Französische übersetzt worden sei, und er beruft sich auf den »Ezour-Veda« öfters als Quelle für indische Altertümer. Schon im Jahre 1782 erklärte Sonnerat das Werk für eine Fälschung. (A. W. Schlegel, Indische Bibliothek. II, S. 50 ff.)

angenehmer, für die Wissenschaft aber aufserordentlich günstiger Zufall, dafs gerade damals die durch den Frieden von Amiens nur auf kurze Zeit unterbrochenen Feindseligkeiten zwischen England und Frankreich aufs neue ausbrachen und Napoleon den Befehl ergehen liefs, dafs alle Engländer, die sich zur Zeit des Ausbruchs des Krieges in Frankreich aufhielten, an der Rückkehr in ihre Heimat verhindert und in Paris zurückgehalten werden sollten. Unter diesen Engländern befand sich auch Alexander Hamilton. Im Jahre 1802 war aber gerade auch der deutsche Dichter Friedrich Schlegel nach Paris gekommen, um sich dort mit einigen Unterbrechungen bis zum Jahre 1807 aufzuhalten, — gerade während der Zeit des unfreiwilligen Aufenthalts von A. Hamilton. In Deutschland war man ja schon längst auf die Arbeiten der Engländer aufmerksam geworden. Namentlich hatte die bereits erwähnte Übersetzung der »Śakuntalā« durch W. Jones grofses Aufsehen gemacht und war auch sofort (1791) ins Deutsche übersetzt worden. In den Jahren 1795—97 waren auch schon die Abhandlungen von William Jones in deutscher Übersetzung erschienen [1]). Auch die Jonessche Übersetzung von Manus Gesetzbuch war schon im Jahre 1797 ins Deutsche übertragen worden. Die Werke des Fra Paolino de St. Bartholomeo sind in Deutschland gewifs auch nicht unbeachtet geblieben. Vor allem aber war es die romantische Schule, an deren Spitze die Brüder Schlegel standen, für welche die indische Litteratur eine besondere Anziehungskraft hatte. Es war ja die Zeit, wo man sich für fremde Litteraturen zu begeistern begann. Herder hatte schon durch seine »Stimmen der Völker in Liedern« (1778) und durch seine »Ideen zur Geschichte der Menschheit« (1784—91) die Aufmerksamkeit der Deutschen vielfach auf den Orient gelenkt. Die Romantiker aber waren es, die sich mit höchster Begeisterung auf alles Fremde und Ferne warfen und sich von Indien ganz besonders angezogen fühlten. Von Indien her erwartete man, wie Friedrich Schlegel sagte, nichts weniger als »Aufschlufs über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt; und die Freunde der Poesie hofften besonders seit der Erscheinung der Sokuntola von daher noch

[1]) W. Jones, Abhandlungen über die Geschichte, Altertümer usw. Asiens. Riga 1795—97. 4 Bde.

manches ähnliche schöne Gebilde des asiatischen Geistes zu sehen, wie dieses von Anmut und Liebe beseelt«. Kein Wunder daher, dafs Friedrich Schlegel, als er in Paris die Bekanntschaft des Alexander Hamilton machte, sofort die Gelegenheit ergriff, von demselben Sanskrit zu lernen. In den Jahren 1803 und 1804 genofs er dessen Unterricht, und die weiteren Jahre seines Pariser Aufenthaltes benutzte er zu Studien in der dortigen Bibliothek, welche damals bereits gegen 200 indische Handschriften besafs[1]). Als Frucht dieser Studien erschien im Jahre 1808 jene Schrift, durch welche Friedrich Schlegel zum Begründer der indischen Philologie in Deutschland wurde: »Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde.« Dieses Buch war mit Begeisterung geschrieben und geeignet, Begeisterung zu erwecken. Es enthielt auch Übersetzungen einiger Stücke aus dem Rāmāyaṇa, aus Manus Gesetzbuch, aus der Bhagavadgītā und aus der Šakuntalā-Episode des Mahābhārata. Es waren dies die ersten direkten Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Deutsche; denn was vorher von indischer Litteratur in Deutschland bekannt geworden war, war aus dem Englischen übersetzt.

Während aber Friedrich Schlegel vor allem anregend wirkte, war sein Bruder August Wilhelm von Schlegel der erste, der in Deutschland durch Textausgaben, Übersetzungen und andere philologische Arbeiten eine ausgedehnte Tätigkeit als Sanskritgelehrter entfaltete. Er war auch der erste Professor des Sanskrit in Deutschland, und zwar wurde er als solcher im Jahre 1818 an die eben begründete Universität Bonn berufen. Gleichwie sein Bruder hatte auch er in Paris — und zwar im Jahre 1814 — seine Sanskritstudien begonnen. Sein Lehrer war aber ein Franzose, A. L. Chézy, der erste französische Gelehrte, der Sanskrit lernte und lehrte; er war auch der erste Sanskrit-Professor am Collège de France und hat sich als Herausgeber und Übersetzer indischer Werke verdient gemacht. Im Jahre 1823 erschien der erste Band der von Aug. Wilh. von Schlegel begründeten und fast ausschliefslich von ihm geschriebenen Zeit-

---

[1]) Einen Katalog derselben veröffentlichte Alexander Hamilton (im Verein mit L. Langlès, der Hamiltons englische Notizen ins Französische übertrug) Paris 1807.

schrift »Indische Bibliothek«, welche zahlreiche Aufsätze zur indischen Philologie enthält. Im selben Jahre veröffentlichte er auch eine gute Ausgabe der Bhagavadgītā mit lateinischer Übersetzung, während im Jahre 1829 der erste Teil der bedeutendsten Arbeit Schlegels, seiner unvollendet gebliebenen Ausgabe des Rāmāyaṇa, erschien.

Ein Zeitgenosse Aug. Wilh. von Schlegels war der 1791 geborene Franz Bopp, der im Jahre 1812 nach Paris ging, um sich mit orientalischen Sprachen zu beschäftigen, und dort zusammen mit Schlegel bei Chézy Sanskrit lernte. Während aber die Brüder Schlegel als die Dichter der Romantik für Indien schwärmten und die Beschäftigung mit der indischen Litteratur als eine Art »Abenteuer«[1]) auffafsten, trat Bopp als durchaus nüchterner Forscher an diese Studien heran, und er war es, der durch seine im Jahre 1816 erschienene Schrift »Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache« zum Begründer einer neuen Wissenschaft wurde, der vergleichenden Sprachwissenschaft, der eine so grofse Zukunft beschieden sein sollte. Aber auch um die Erforschung der indischen Litteratur hat sich Bopp aufserordentlich verdient gemacht. Schon in seinem »Conjugationssystem« gab er als Anhang einige Episoden aus dem Rāmāyaṇa und Mahābhārata in metrischen Übersetzungen aus dem Originaltext, sowie einige Proben aus dem Veda nach Colebrookes englischer Übersetzung. Mit seltenem Geschick hat er dann aus dem Riesenepos Mahābhārata die wunderbare Geschichte vom König Nala und seiner treuen Gattin Damayantī herausgegriffen und durch eine gute kritische Ausgabe mit lateinischer Übersetzung allgemein zu-

[1]) So schreibt Friedrich Schlegel in einem Briefe an Goethe, er habe es sich zur Aufgabe gemacht, »das Vergessene und Verkannte ans Licht zu ziehen«, und sich darum von Dante zu Shakespeare, zu Petrarca und Calderon, zu den altdeutschen Heldenliedern gewandt. »Solchergestalt hatte ich die europäische Literatur gewissermafsen erschöpft und wandte mich nach Asien, um ein neues Abenteuer aufzusuchen.« (A. Hillebrandt, Alt-Indien. Breslau 1899. S. 37.) Und Aug. Wilh. von Schlegel schreibt (Indische Bibliothek I, S. 8), er wolle mit seinen Aufsätzen denen unter seinen Landsleuten, »welche das Abenteuer bestehen wollen (denn ein Abenteuer bleibt es noch immer)«, einigermafsen den Weg weisen.

gänglich gemacht[1]). Es war dies gerade diejenige von den zahllosen Episoden des Mahābhārata, welche am meisten ein abgeschlossenes Ganzes bildet und nicht nur zu den schönsten Stücken des grofsen Epos gehört, sondern auch als eine der reizendsten Schöpfungen indischer Dichtkunst ganz besonders geeignet ist, Begeisterung für die indische Litteratur und Liebe zum Sanskritstudium zu erwecken. Es ist denn auch geradezu traditionell geworden, an allen Universitäten, wo Sanskrit gelehrt wird, die Nala-Episode als erste Lektüre für die Studierenden zu wählen, wozu sie sich auch wegen der Einfachheit der Sprache ganz besonders eignet. Noch eine Reihe von anderen Episoden aus dem Mahābhārata hat Bopp zum erstenmal herausgegeben und ins Deutsche übersetzt. Seine Sanskritgrammatiken (1827, 1832 und 1834) und sein »Glossarium Sanscritum« (Berlin 1830) haben das Studium des Sanskrit in Deutschland mächtig gefördert.

Ein Glück für die junge Sprachwissenschaft und das damals und noch auf lange mit ihr verbundene Sanskritstudium war es, dafs der geistvolle, vielseitige und einflufsreiche Wilhelm von Humboldt sich für diese Wissenschaften begeisterte. Im Jahre 1821 begann er Sanskrit zu lernen, da er — wie er einmal in einem Briefe an Aug. Wilh. von Schlegel[2]) schrieb — eingesehen hatte, »dafs ohne möglichst gründliches Studium des Sanskrit weder in der Sprachkunde noch in derjenigen Art Geschichte, die damit zusammenhängt, das mindeste auszurichten sei«. Und als Schlegel im Jahre 1828 einen Rückblick auf die indischen Studien warf, hob er es als ein besonderes Glück für die neue Wissenschaft hervor, dafs dieselbe »an Herrn Wilhelm von Humboldt einen warmen Freund und Gönner gefunden«. Schlegels Ausgabe der Bhagavadgītā hatte Humboldts Aufmerksamkeit auf dieses theosophische Gedicht gelenkt. Er widmete demselben eigene Abhandlungen, und an Fr. von Gentz schrieb er damals (1827): »Es ist wohl das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat.« Und als er später (1828) dem Freund seine mittlerweile von Hegel rezensierte Schrift über die Bhagavadgītā zusandte, schrieb er, so gleichgültig ihn die Beurteilung

[1]) Nalus, carmen Sanscritum e Mahabharato, edidit, latine vertit et adnotationibus illustravit Franciscus Bopp. London 1819.

[2]) Indische Bibliothek I, S. 433.

von seiten Hegels lasse, so grofsen Wert lege er auf die indische philosophische Dichtung. »Ich las das indische Gedicht«, schreibt er, »zum erstenmal in Schlesien auf dem Lande, und mein beständiges Gefühl dabei war Dank gegen das Geschick, dafs es mich habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen«.[1])

Und noch ein grofser Heros der deutschen Litteratur ist zu nennen, der zum Glück für unsere Wissenschaft sich für indische Dichtung begeistert hat. Das ist der deutsche Dichter Friedrich Rückert, der unvergleichliche Meister der Übersetzungskunst. Von den schönsten Perlen indischer Epik und Lyrik ist gar manches,

»Was vor Jahrtausenden gerauscht
Im Wipfel ind'scher Palmen«,

durch ihn zum Gemeingut des deutschen Volkes geworden.

Bis zum Jahre 1830 war es fast ausschliefslich die sogenannte »klassische Sanskritlitteratur«, der sich die Aufmerksamkeit europäischer Forscher zuwandte. Das Drama »Šakuntalā«, das philosophische Gedicht »Bhagavadgītā«, das Gesetzbuch des Manu, die Sprüche des Bhartṛhari, die Fabelsammlung »Hitopadeša« und einzelne Stücke aus den grofsen Epen — das waren so ungefähr die Hauptwerke, mit denen man sich beschäftigte, und die man für den Grundstock der indischen Litteratur ansah. Das grofse und allerwichtigste Gebiet der indischen Litteratur — der Veda — war beinahe ganz unbekannt, und von der ganzen grofsen buddhistischen Litteratur wufste man noch gar nichts.

Das Wenige, was bis zum Jahre 1830 vom Veda bekannt war, beschränkte sich auf kärgliche und ungenaue Angaben bei den älteren Schriftstellern über Indien. Die ersten zuverlässigen Mitteilungen gab Colebrooke in der schon erwähnten Abhandlung über die Vedas (1805)[2]). Verhältnismäfsig am meisten wufste man noch von den Upaniṣads, den zum Veda gehörigen philosophischen Abhandlungen. Diese Upaniṣads wurden nämlich im

[1]) Schriften von Friedrich von Gentz. Herausgegeben von Gustav Schlesier. Mannheim 1840. Bd. V, S. 291 u. 300.

[2]) Eine deutsche Übersetzung erschien viele Jahre später: H. Th. Colebrookes Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier. Aus dem Englischen übersetzt von Ludwig Poley. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Indier. Leipzig 1847.

siebzehnten Jahrhundert von dem Bruder Aurengzebs, dem unglücklichen Prinzen Mohammed Dara Schakoh[1]), dem Sohn des Grofsmoguls Schah Dschehan, ins Persische übersetzt. Aus dem Persischen hat sie am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts der französische Gelehrte Anquetil Duperron unter dem Titel »Oupnek'hat«[2]) ins Lateinische übersetzt. So unvollkommen und von Mifsverständnissen voll auch die lateinische Übersetzung war, so ist sie doch für die Geschichte der Wissenschaft dadurch von Wichtigkeit geworden, dafs die deutschen Philosophen Schelling und insbesondere Schopenhauer sich auf Grund derselben für die indische Philosophie begeisterten. Nicht die Upaniṣads, wie wir sie mit allen uns heute zu Gebote stehenden Mitteln der indischen Philologie und unserer genaueren Kenntnis der ganzen Philosophie der Inder verstehen und erklären, sondern das »Oupnek'hat«, die ganz und gar unvollkommene persisch-lateinische Übersetzung des Anquetil Duperron war es, welche Schopenhauer für »die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit« erklärte. Und um dieselbe Zeit, als in Deutschland Schopenhauer in die Upaniṣads der Inder seine eigenen philosophischen Gedanken mehr hineindachte, als er sie herauszulesen vermochte, lebte in Indien einer der weisesten und edelsten Männer, welche dieses Land hervorgebracht hat, Rāmmohun Roy, der Begründer der »Brahmo Samāj« (einer neuen Sekte,

---

[1]) Das Schicksal dieses Prinzen bildet den Gegenstand eines schönen, leider viel zu wenig bekannten Trauerspiels von L. von Schroeder: »Dara oder Schah Dschehan und seine Söhne« (Mitau 1891).

[2]) Der vollständige Titel lautet: »Oupnek'hat, i. e. secretum tegendum, opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam s. theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris, Rak Beid, Djedir Beid, Sam Beid, Athrban Beid excerptam; ad verbum e persico idiomate, Sanscreticis vocabulis intermixto in latinum conversum . . . studio et opera Anquetil du Perron . . . Parisiis 1801—1802. 4. 2 vol.« Teilweise ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: »Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre; oder der berühmten Sammlung τῶν Oupnekhaτῶν erstes Stück: Oupnek'hat Tschehandouk genannt. Nach dem lateinischen der persischen Uebersetzung wörtlich getreuen Texte des Hrn. Anquetil du Perron frey ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Rixner, Nürnberg 1808.« »Oupnek'hat« ist eine Verstümmelung von »Upaniṣad«, und »Rak Beid« usw. sind Verballhornungen von »Ṛg-veda«, »Yajur-veda«, »Sāma-veda« und »Atharva-veda«.

welche das Beste der Religionen Europas mit dem Glauben der Hindus zu vereinigen suchte), — ein Inder, der aus denselben Upaniṣads den reinsten Gottesglauben herauslas und aus denselben seinen Landsleuten zu beweisen suchte, daſs zwar der Götzendienst der jetzigen indischen Religionen verwerflich sei, daſs aber die Inder darum doch nicht das Christentum anzunehmen brauchten, sondern in ihren heiligen Schriften, in den alten Vedas, wenn sie dieselben nur verstünden, eine reine Gotteslehre finden könnten. Mit der Absicht, diese neue, wenngleich schon in den alten heiligen Schriften enthaltene Lehre zu verkünden und durch die von ihm begründete Sekte, der Brahmo Samāj oder der »Kirche Gottes«, verbreiten zu lassen, und zugleich in der Absicht, den von ihm hochgeschätzten christlichen Theologen und Missionären zu beweisen, daſs das Beste von dem, was sie lehrten, schon in den Upaniṣads enthalten sei, übersetzte er in den Jahren 1816—1819 eine gröſsere Anzahl von Upaniṣads ins Englische und gab einige derselben im Urtexte heraus[1]).

Die eigentliche philologische Erforschung des Veda begann jedoch erst mit der im Jahre 1838 in Calcutta erschienenen Ausgabe des ersten Achtels des Rigveda von Friedrich Rosen, der nur durch einen vorzeitigen Tod an der Vollendung seiner Ausgabe verhindert wurde. Insbesondere aber war es der groſse französische Orientalist Eugène Burnouf, der im Anfang der vierziger Jahre am Collège de France lehrte und, indem er einen Kreis von Schülern um sich versammelte, welche später hervorragende Vedagelehrte wurden, den Grund zum Vedastudium in Europa legte. Einer dieser Schüler war Rudolph Roth, der mit seiner im Jahre 1846 erschienenen Schrift »Zur Litteratur und Geschichte des Weda« das Studium des Veda in Deutschland begründete. Roth selbst und eine stattliche Anzahl seiner Schüler widmeten sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten mit Feuereifer der Erforschung der verschiedenen Zweige dieser ältesten Litteratur Indiens. Ein anderer berühmter Schüler Burnoufs war F. Max Müller, der gleichzeitig mit Roth durch Burnouf in das Vedastudium eingeführt worden war. Von

[1]) Kleinere Bruchstücke der Upaniṣads erschienen auch in Othmar Franks »Chrestomathia Sanscrita« (1820—1821) und in desselben »Vyāsa, über Philosophie, Mythologie, Literatur und Sprache der Hindu« (1826—1830).

Burnouf dazu angeregt, faſste Max Müller den Plan, die Hymnen des Rigveda mit dem groſsen Kommentar des Sāyaṇa herauszugeben. Diese für alle weiteren Forschungen unentbehrliche Ausgabe erschien in den Jahren 1849—1875[1]). Noch ehe dieselbe vollendet war, machte sich Th. Aufrecht durch seine handliche Ausgabe des vollständigen Textes der Hymnen des Rigveda (1861 und 1863) um diese Forschungen auſserordentlich verdient.

Derselbe Eugène Burnouf, der an der Wiege des Vedastudiums gestanden, hat auch durch den im Verein mit Chr. Lassen 1826 veröffentlichten »Essai sur le Pâli« und durch seine 1844 erschienene »Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien« zum Pālistudium und zur Erforschung der buddhistischen Litteratur den Grund gelegt.

Mit der Eroberung des groſsen Gebietes der Vedalitteratur und mit der Erschlieſsung der Litteratur des Buddhismus hat aber die Kindheitsgeschichte der indischen Philologie ihr Ende erreicht. Sie ist zu einem groſsen Wissensgebiete erstarkt, auf dem die Mitarbeiter sich von Jahr zu Jahr mehren. Nun erscheinen Schlag auf Schlag die kritischen Ausgaben der wichtigsten Texte, und Gelehrte aller Länder bemühen sich im edlen Wetteifer[2]) um die Interpretation derselben. Was aber in den letzten sechzig Jahren für die einzelnen Gebiete der indischen Litteratur geleistet worden ist, wird zum groſsen Teil in den einzelnen Kapiteln dieser Litteraturgeschichte zu erwähnen sein. Hier seien nur noch die Hauptetappen auf dem Wege der Indologie, die allerwichtigsten Ereignisse in der Geschichte derselben kurz gestreift.

Da ist vor allem ein Schüler Aug. Wilh. von Schlegels, Christian Lassen, zu nennen, der in seiner groſs angelegten »Indischen Altertumskunde«, welche im Jahre 1843 zu erscheinen begann und vier dicke Bände umfaſste, von denen der letzte 1862 erschien, das gesamte Wissen seiner Zeit über Indien zusammenzufassen suchte. Daſs dieses Werk heute bereits veraltet ist,

---

[1]) Eine zweite, verbesserte Ausgabe erschien 1890—1892.

[2]) Schon 1823 hatte A. W. v. Schlegel sehr hübsch gesagt: »Sollten die Engländer etwan auf ein Monopol mit der Indischen Litteratur Anspruch machen? Das wäre zu spät. Der Zimmet und die Gewürznelken mögen ihnen bleiben; diese geistigen Schätze sind ein Gemeingut der gebildeten Welt.« (Ind. Bibl. I, 15.)

ist nicht die Schuld seines Verfassers, sondern nur ein glänzender Beweis für die ungeheuren Fortschritte, welche unsere Wissenschaft in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gemacht hat.

Der mächtigste Hebel aber für diese Fortschritte und vielleicht das Hauptereignis in der Geschichte der Sanskritforschung war das Erscheinen des von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth bearbeiteten »Sanskrit-Wörterbuchs«, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. Der erste Teil desselben erschien im Jahre 1852, und im Jahre 1875 lag das Werk — ein glänzendes Denkmal deutschen Fleifses — in sieben Foliobänden vollendet vor.

Und in demselben Jahre 1852, wo das grofse »Petersburger Wörterbuch« zu erscheinen begann, machte Albrecht Weber zum erstenmal den Versuch, eine vollständige Geschichte der indischen Litteratur zu schreiben. Das Werk erschien unter dem Titel »Akademische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte« — eine zweite Auflage erschien 1876 —, und es bezeichnet nicht nur einen Markstein in der Geschichte der Indologie, sondern es ist auch heute noch — ungeachtet seiner stilistischen Mängel, die es für den Laien unverdaulich machen — das zuverlässigste und vollständigste Handbuch der indischen Litteratur, das wir besitzen.

Wenn man aber eine Vorstellung gewinnen will von den geradezu erstaunlichen Fortschritten, welche die Erforschung der indischen Litteratur in der verhältnismäfsig kurzen Zeit ihres Bestandes gemacht hat, so lese man den im Jahre 1819 von Aug. Wilh. von Schlegel geschriebenen Aufsatz »Ueber den gegenwärtigen Zustand der Indischen Philologie«, in welchem wenig mehr als ein Dutzend Sanskritwerke als durch Ausgaben oder Übersetzungen bekannt aufgezählt werden. Man werfe dann einen Blick in das im Jahre 1830 in St. Petersburg erschienene Buch von Friedrich Adelung: »Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache« [1]), in welchem bereits die Titel von über 350 Sanskritwerken angeführt werden. Man vergleiche damit Webers »Indische Literaturgeschichte«, welche im Jahre 1852 (nach einer ungefähren Schätzung) nahe an 500 Werke der indischen Litteratur bespricht. Und dann sehe man sich den in

[1]) Es ist dies mehr eine Bibliographie als eine Litteraturgeschichte.

den Jahren 1891, 1896 und 1903 von Theodor Aufrecht herausgegebenen »Catalogus Catalogorum« an, welcher ein alphabetisches Verzeichnis aller Sanskritwerke und Autoren auf Grund der Durchforschung sämtlicher vorhandener Handschriftenverzeichnisse enthält. In diesem monumentalen Werke, an welchem Aufrecht über vierzig Jahre gearbeitet hat, sind die Kataloge der Sanskrithandschriften von allen gröfseren Bibliotheken in Indien und Europa verarbeitet, und die Zahl der vorhandenen Sanskritwerke beläuft sich nach diesem »Catalogus Catalogorum« auf viele Tausende. Und dabei schliefst dieser Katalog die ganze buddhistische Litteratur und alle nicht im Sanskrit, sondern in anderen indischen Sprachen abgefafsten Litteraturwerke nicht ein.

Die Erforschung der buddhistischen Litteratur ist durch die im Jahre 1882 von T. W. Rhys Davids begründete »Pāli Text Society« mächtig gefördert worden. Und Albrecht Weber hat mit seiner grofsen Abhandlung »Ueber die heiligen Schriften der Jaina«[1]) (1883 und 1885) noch einen neuen grofsen Litteraturzweig, das Schrifttum der dem Buddhismus an Alter nicht nachstehenden Sekte der Jainas, für die Wissenschaft erschlossen.

So sehr ist aber die nach und nach bekannt gewordene indische Litteratur angewachsen, dafs es heutzutage kaum mehr möglich ist, dafs ein Gelehrter alle Gebiete derselben beherrscht, und dafs sich schon vor einigen Jahren die Notwendigkeit herausgestellt hat, in einem zusammenfassenden Werk einen Gesamtüberblick über alles zu geben, was in den einzelnen Zweigen der Indologie bisher geleistet worden ist. Der Plan zu diesem Werke, welches unter dem Titel »Grundrifs der indo-arischen Philologie und Altertumskunde« seit dem Jahre 1897[2]) erscheint, wurde von Georg Bühler, dem bedeutendsten und vielseitigsten Sanskritforscher der letzten Jahrzehnte, entworfen. Dreifsig Gelehrte aus Deutschland, Österreich, England, Holland, Indien und Amerika haben sich unter Bühlers Leitung — und nach dessen allzu frühem Tode unter der von Franz Kielhorn — zusammengetan, um die einzelnen Teile dieses Werkes zu be-

---

[1]) Indische Studien, Bd. 16 u. 17.

[2]) Bei Karl J. Trübner in Strafsburg.

arbeiten. Das Erscheinen dieses »Grundrisses« ist zugleich das jüngste und erfreulichste Hauptereignis in der Entwicklungsgeschichte der Indologie. Wenn wir das Wissen über Indien und dessen Litteratur, welches in den fünfzehn Heften dieses »Grundrisses«, welche bis jetzt erschienen sind und noch nicht einmal die Hälfte des Ganzen ausmachen, niedergelegt sind, etwa mit dem vergleichen, was nur wenige Jahrzehnte vorher Lassen in seiner »Indischen Altertumskunde« über Indien zu sagen imstande war, so können wir mit berechtigtem Stolz auf die Fortschritte blicken, welche die Wissenschaft in einem verhältnismäfsig kurzen Zeitraum gemacht hat.

Die Chronologie der indischen Litteratur.

So viel aber auch in bezug auf die Erschliefsung der indischen Litteratur geleistet worden ist, so ist doch die eigentliche Geschichte derselben noch vielfach dunkel und unerforscht. Vor allem ist die Chronologie der indischen Litteraturgeschichte in ein geradezu beängstigendes Dunkel gehüllt, und es bleiben der Forschung hier noch die meisten Rätsel zu lösen. Es wäre ja so schön, so bequem und namentlich für ein Handbuch so erwünscht, wenn man die indische Litteratur in drei oder vier grofse, durch bestimmte Jahreszahlen abgegrenzte Perioden einteilen und die verschiedenen litterarischen Erzeugnisse in der einen oder der anderen dieser Perioden unterbringen könnte. Aber jeder derartige Versuch müfste bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft scheitern, und die Anführung von hypothetischen Jahreszahlen wäre nur ein Blendwerk, welches mehr schaden als nützen würde. Es ist viel besser, sich über die Tatsache klar zu sein, dafs wir für den ältesten Zeitraum der indischen Litteraturgeschichte gar keine und für die späteren Perioden nur wenig sichere Zeitangaben machen können. Vor Jahren hat der berühmte amerikanische Sanskritforscher W. D. Whitney den seither oft wiederholten Satz ausgesprochen: »Alle in der indischen Litteraturgeschichte gegebenen Daten sind gleichsam wieder zum Umwerfen aufgesetzte Kegel.« Und zum grofsen Teil ist dies noch heute der Fall. Noch heute gehen die Ansichten der bedeutendsten Forscher in bezug auf das Alter

der wichtigsten indischen Litteraturwerke nicht etwa um Jahre und Jahrzehnte, sondern gleich um Jahrhunderte — wenn nicht gar um ein bis zwei Jahrtausende — auseinander. Was sich mit einiger Sicherheit feststellen läſst, ist meist nur eine Art relativer Chronologie. Wir können oft sagen: dieses oder jenes Werk, diese oder jene Litteraturgattung ist älter als irgendeine andere; allein, über das wirkliche Alter derselben lassen sich bloſs Vermutungen aufstellen. Das sicherste Unterscheidungsmerkmal für diese relative Chronologie ist immer noch die Sprache. Weniger zuverlässig sind schon stilistische Eigentümlichkeiten; denn es ist in Indien oft vorgekommen, daſs jüngere Werke den Stil einer älteren Litteraturgattung nachgeahmt haben, um sich den Anschein von Altertümlichkeit zu geben. Gar oft wird aber auch die relative Chronologie dadurch zuschanden, daſs viele Werke der indischen Litteratur — und gerade diejenigen, welche die volkstümlichsten waren und darum auch für uns am wichtigsten sind — mannigfache Überarbeitungen erfahren haben und in verschiedenen Umgestaltungen auf uns gekommen sind. Finden wir z. B. in einem halbwegs datierbaren Werke das Rāmāyaṇa oder das Mahābhārata zitiert, so erhebt sich immer erst die Frage, ob sich dieses Zitat auf die Epen bezieht, wie sie uns vorliegen, oder auf ältere Gestalten derselben. Noch gröſser wird aber die Unsicherheit dadurch, daſs uns für die groſse Mehrzahl von Werken der älteren Litteratur die Namen der Verfasser so gut wie unbekannt sind. Sie werden uns als die Werke von Familien, von Schulen oder Mönchsgemeinden überliefert, oder aber es wird ein sagenhafter Seher der Vorzeit als Verfasser genannt. Und wenn wir endlich zu einer Zeit kommen, wo wir es mit Werken ganz bestimmter individueller Schriftsteller zu tun haben, da werden dieselben in der Regel nur mit ihren Familiennamen angeführt, mit denen der Litterarhistoriker Indiens ebensowenig anzufangen weiſs wie etwa ein deutscher Litterarhistoriker mit den Namen Meier, Schultze oder Müller, wenn dieselben ohne Vornamen gegeben werden. Erscheint z. B. ein Werk unter dem Namen des Kālidāsa, oder wird der Name Kālidāsa irgendwo erwähnt, so ist es noch keineswegs sicher, daſs der groſse Dichter dieses Namens gemeint ist, — es kann ebensogut ein anderer Kālidāsa sein.

In diesem Meer von Unsicherheit gibt es nur einige feste

Punkte, die ich hier, um den Leser nicht allzusehr zu erschrecken, anführen möchte.

Da ist vor allem das Zeugnis der Sprache, welches beweist, dafs die Lieder und Gesänge, Gebete und Zauberformeln des Veda unstreitig das Älteste sind, was wir von indischer Litteratur besitzen. Sicher ist ferner, dafs um 500 vor Christo der Buddhismus in Indien erstanden ist[1]), und dafs derselbe die ganze vedische Litteratur ihren Hauptwerken nach als im wesentlichen abgeschlossen voraussetzt, so dafs man behaupten kann: Die vedische Litteratur ist, abgesehen von ihren letzten Ausläufern, im grofsen und ganzen vorbuddhistisch, d. h. sie war vor 500 v. Chr. abgeschlossen. Auch ist die Chronologie der buddhistischen und der jainistischen Litteratur glücklicherweise nicht gar so unsicher wie die der brahmanischen. Die Überlieferungen der Buddhisten und der Jainas in bezug auf die Entstehung beziehungsweise Sammlung ihrer kanonischen Werke haben sich als ziemlich zuverlässig erwiesen. Und Inschriften auf den uns erhaltenen Ruinen von Tempeln und Thopen dieser religiösen Sekten geben uns dankenswerte Hinweise auf die Geschichte ihrer Litteratur.

Die sichersten Daten der indischen Geschichte sind aber jene, welche wir nicht von den Indern selbst haben. So ist der Einfall Alexanders des Grofsen in Indien im Jahre 326 v. Chr. ein gesichertes Datum, welches auch für die indische Litteraturgeschichte von Wichtigkeit ist, namentlich wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, ob in irgendeinem Litteraturwerk oder einer Litteraturgattung griechischer Einflufs anzunehmen sei. Von den Griechen wissen wir auch, dafs um 315 v. Chr. Candragupta, der Sandrakottos der griechischen Schriftsteller, die Empörung gegen die Präfekten Alexanders mit Erfolg leitete, sich des Thrones bemächtigte und der Begründer der Mauryadynastie in Pāṭaliputra (dem Palibothra der Griechen, dem heutigen Patna) wurde. Um dieselbe Zeit oder wenige Jahre später war es, dafs der Grieche Megasthenes von Seleukos als Gesandter an den Hof des Candragupta geschickt wurde. Die uns erhaltenen Bruchstücke der von ihm verfafsten Be-

---

[1]) Das Jahr 477 v. Chr. gilt mit ziemlicher Sicherheit als das Todesjahr des Buddha.

schreibung Indiens (τὰ Ἰνδικά) geben uns ein Bild von dem Stand der indischen Kultur zu jener Zeit und gestatten uns auch Schlüsse auf die Datierung mancher indischer Litteraturwerke. Ein Enkel des Candragupta ist der berühmte König Aśoka, der um 259 (oder 269) v. Chr. gekrönt wurde, und von dem die ältesten datierbaren indischen Inschriften herrühren, die bis jetzt gefunden worden sind. Diese teils auf Felsen, teils auf Säulen geschriebenen Inschriften sind zugleich die ältesten Zeugnisse indischer Schrift, die wir besitzen. Sie zeigen uns diesen mächtigen König als einen Gönner und Schützer des Buddhismus, der seine von dem äufsersten Norden bis zum äufsersten Süden Indiens reichende Herrschaft dazu benutzte, überall die Lehre des Buddha zu verbreiten, und der in seinen Felsen- und Säulenedikten nicht, wie es andere Herrscher getan haben, von seinen Siegen und Ruhmestaten erzählte, sondern das Volk zu tugendhaftem Wandel aufforderte, vor den Gefahren der Sünde warnte, Nächstenliebe und Duldsamkeit predigte. Diese einzigartigen Edikte des Königs Aśoka sind selbst kostbare, in Stein gehauene Litteraturdenkmäler, sie sind aber auch durch ihre Schrift und ihre Sprache sowie durch ihre religionsgeschichtlichen Hinweise für die Litteraturgeschichte von Wichtigkeit. Im Jahre 178 v. Chr. — 137 Jahre nach Candraguptas Krönung — wurde der letzte Sprofs der Mauryadynastie von einem König Puṣyamitra vom Throne gestürzt. Die Erwähnung dieses Puṣyamitra — z. B. in einem Drama des Kālidāsa — ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung mancher Werke der indischen Litteratur. Das gleiche gilt von dem gräko-baktrischen König Menander, der um 144 v. Chr. regierte. Er erscheint unter dem Namen Milinda in dem berühmten buddhistischen Werk »Milindapañha«.

Nächst den Griechen sind es die Chinesen, denen wir einige der wichtigsten Zeitbestimmungen für die indische Litteraturgeschichte verdanken. Vom ersten Jahrhundert n. Chr. angefangen hören wir von buddhistischen Missionären, welche nach China gehen und buddhistische Werke ins Chinesische übersetzen, von indischen Gesandtschaften in China und von chinesischen Pilgern, welche nach Indien wallfahrten, um die heiligen Stätten des Buddhismus aufzusuchen. Werke der indischen Litteratur werden ins Chinesische übersetzt, und die Chinesen geben uns die genauen Daten, wann diese Übersetzungen gemacht wurden.

Drei chinesische Pilger sind es namentlich — Fa-hian, der im Jahre 399 nach Indien ging, Hiuen-Tsiang, der von 630—645 grofse Reisen in Indien machte, und I-tsing, der sich von 671—695 in Indien aufhielt —, deren Reiseberichte uns erhalten sind und manche lehrreiche Aufschlüsse über indische Altertümer und Litteraturwerke geben. Die chronologischen Angaben der Chinesen sind im Gegensatz zu denen der Inder merkwürdig genau und zuverlässig. Von den Indern gilt nur zu sehr, was schon der arabische Reisende Alberūni, der im Jahre 1030 ein für uns ebenfalls sehr wichtiges Werk über Indien schrieb, von ihnen gesagt hat: »Die Inder schenken leider der historischen Folge der Dinge nicht viel Aufmerksamkeit; sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige, und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen.«

Dennoch darf man nicht glauben, dafs den Indern, wie so oft behauptet worden ist, der historische Sinn ganz und gar mangelt. Es hat auch in Indien, wie wir sehen werden, eine Geschichtschreibung gegeben; und jedenfalls finden wir in Indien zahlreiche genau datierte Inschriften, — was doch kaum der Fall wäre, wenn die Inder gar keinen Sinn für Geschichte gehabt hätten. Richtig ist nur, dafs die Inder bei ihrer Geschichtschreibung Dichtung und Wahrheit nie streng auseinanderzuhalten wufsten, dafs ihnen die Dinge selbst stets wichtiger waren als die chronologische Folge derselben, und dafs sie namentlich in litterarischen Dingen auf das Früher oder Später gar kein Gewicht legten. Was immer dem Inder gut, wahr und richtig scheint, das rückt er in ein möglichst hohes Alter hinauf; und wenn er irgendeiner Lehre eine besondere Weihe geben will, oder wenn er wünscht, dafs sein Werk möglichst verbreitet werde und zu Ansehen gelange, so hüllt er seinen Namen in ein bescheidenes Inkognito und gibt irgendeinen uralten Weisen als Verfasser des Werkes an. Das geschieht noch heutigen Tages, und das war schon in verflossenen Jahrhunderten nicht anders. Daher kommt es auch, dafs so viele ganz moderne Werke unter den altehrwürdigen Namen von »Upaniṣads« oder »Purāṇas« gehen, — neuer, saurer Wein in alte Schläuche gegossen. Die Absicht eines Betruges ist aber dabei in der Regel ausgeschlossen.

Es herrscht nur die äufserste Gleichgültigkeit in bezug auf litterarisches Eigentumsrecht und die Geltendmachung desselben. Erst in den späteren Jahrhunderten kommt es vor, dafs Autoren ihren Namen mit grofser Umständlichkeit unter Anführung ihrer Eltern, Grofseltern, Lehrer und Patrone angeben und einige dürftige biographische Angaben über sich selbst machen. Die Verfasser astronomischer Werke pflegen dann wohl auch das genaue Datum des Tages, an welchem sie ihr Werk vollendet, anzugeben. Vom fünften Jahrhundert n. Chr. an geben uns endlich über die Zeit mancher Schriftsteller auch schon die Inschriften Aufschlufs. Und die Inschriften, mit deren Entzifferung in den letzten zwanzig Jahren grofse Fortschritte gemacht worden sind[1]) — ein »Corpus Inscriptionum Indicarum« und die Zeitschrift »Epigraphia Indica« legen davon Zeugnis ab —, sind es, denen wir nicht nur bisher die sichersten Daten der indischen Litteraturgeschichte verdanken, sondern von denen auch noch die meisten Aufschlüsse über die bis jetzt ungelösten chronologischen Rätsel derselben zu erhoffen sind.

Die Schrift und die Überlieferung der indischen Litteratur.

Die Inschriften sind auch deshalb für uns von so grofser Bedeutung, weil sie uns über die für die Litteraturgeschichte immerhin nicht unwichtige Frage nach dem Alter der Schrift in Indien Aufschlufs geben. Die Geschichte der indischen Litteratur beginnt zwar, wie wir gleich sehen werden, keineswegs mit geschriebener Litteratur, und in die ältesten Perioden der indischen Litteraturgeschichte gehören nicht eigentliche Schriftwerke, sondern nur mündlich überlieferte Texte. Dennoch ist es klar, dafs die Frage, seit wann litterarische Erzeugnisse niedergeschrieben und schriftlich überliefert wurden, für die Geschichte der Litteratur durchaus nicht gleichgültig sein kann. Die ältesten datierbaren indischen Inschriften nun, die man bisher aufgefunden hat, sind die bereits erwähnten Edikte des Königs Aśoka aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Es wäre aber ganz falsch, wenn man daraus — wie dies noch Max Müller getan hat — den Schlufs ziehen

---

[1]) Um die Inschriftenforschung haben sich G. Bühler, F. Kielhorn, E. Hultzsch und J. F. Fleet die gröfsten Verdienste erworben.

wollte, dafs der Gebrauch der Schrift in Indien nicht in ein höheres Alter zurückreiche. Paläographische Tatsachen beweisen unwiderleglich, dafs zur Zeit des Ašoka die Schrift unmöglich erst eine neue Erfindung gewesen sein kann, sondern bereits eine lange Geschichte hinter sich gehabt haben mufs. Die älteste indische Schrift, von welcher die in Europa am besten bekannte Nāgarī-Schrift und alle die zahlreichen in indischen Handschriften verwendeten Alphabete abzuleiten sind, wird »Brāhma-Schrift« genannt, weil sie nach indischer Sage von dem Schöpfer, Gott Brahman selbst, erfunden worden sein soll. Nach G. Bühlers eingehenden Untersuchungen[1]) geht diese Schrift auf eine semitische Quelle zurück, und zwar auf die ältesten nordsemitischen Schriftzeichen, wie sie sich in phönizischen Inschriften und auf dem Steine Mesas um 890 v. Chr. finden. Wahrscheinlich waren es Kaufleute, welche — vielleicht schon um 800 v. Chr. — die Schrift in Indien eingeführt haben. Lange Zeit wird sie aber ausschliefslich für kaufmännische Zwecke, Urkunden, Korrespondenzen, Rechnungen u. dgl., verwendet worden sein. Als man dann anfing, sich in den königlichen Kanzleien der Schrift auch zur Aufzeichnung von Botschaften, Erlassen, Urkunden u. dergl. zu bedienen, da müssen die Könige auch gelehrte Grammatiker, Brahmanen, herangezogen haben, welche das fremde Alphabet mehr und mehr den Bedürfnissen der indischen Phonetik anpafsten und aus den 22 semitischen Schriftzeichen ein vollständiges Alphabet von 44 Buchstaben ausarbeiteten, wie es uns bereits die ältesten Inschriften zeigen. Seit wann aber die Schrift in Indien auch zur Aufzeichnung von litterarischen Erzeugnissen verwendet worden ist, das ist eine vielumstrittene Frage, die sich schwer beantworten läfst.

Denn sichere Nachweise der Existenz von Handschriften oder auch nur verbürgte Nachrichten über das Niederschreiben von Texten gibt es aus alter Zeit nicht. In der ganzen vedischen Litteratur hat man bis jetzt kein Zeugnis für die Kenntnis der Schrift nachweisen können. In dem buddhistischen Kanon, welcher wahrscheinlich um 400 v. Chr. abgeschlossen war, findet sich noch keine Erwähnung von Handschriften, trotzdem in demselben sich zahlreiche Beweise von der Bekanntschaft mit der Kunst

---

[1]) »Indische Palaeographie« im »Grundriss« I, 2 und »On the Origin of the Indian Brahma Alphabet« 2nd Ed. Strafsburg 1898.

des Schreibens und von dem ausgedehnten Gebrauche der Schrift zu jener Zeit finden. Es wird dort von dem Schreiben als einem ausgezeichneten Wissenszweig gesprochen; den buddhistischen Nonnen wird ausdrücklich gestattet, sich mit der Schreibekunst zu beschäftigen; wir hören von Mönchen, die durch schriftliche Anpreisung des religiösen Selbstmords den Tod anderer veranlassen; es heifst, dafs ein »eingeschriebener« Dieb (d. h. ein Dieb, dessen Name im Palast des Königs aufgeschrieben ist) nicht als Mönch in den Orden aufgenommen werden darf; ein Buchstabenspiel [1]) kommt vor; und es ist davon die Rede, dafs Eltern ihre Kinder im Schreiben und Rechnen unterrichten lassen. Dennoch findet sich in den heiligen Büchern des Buddhismus nicht die geringste Andeutung davon, dafs man die Bücher selbst abgeschrieben oder gelesen hätte. Es ist dies um so auffälliger, als wir in den heiligen Texten des Buddhismus alle möglichen, noch so unbedeutend scheinenden Züge aus dem Leben der Mönche erfahren. »Vom Morgen bis zum Abend können wir die Mönche in ihrem täglichen Leben verfolgen, auf ihren Wanderungen und während der Rast, im Alleinsein und im Verkehr mit andern Mönchen oder mit Laien; wir kennen die Ausstattung der von ihnen bewohnten Räume, ihre Gerätschaften, den Inhalt ihrer Vorratskammern; aber nirgends hören wir, dafs sie ihre heiligen Texte lasen oder abschrieben, nirgends, dafs man in den Mönchshäusern solche Dinge wie Schreibutensilien oder Manuskripte besafs. Das Gedächtnis der »an Hören reichen« geistlichen Brüder — was wir heute belesen nennen, hiefs damals reich an Hören — vertrat die Stelle von Klosterbibliotheken; und drohte unter einer Gemeinde die Kenntnis eines unentbehrlichen Textes — z. B. des Beichtformulars, das an jedem Vollmond oder Neumond in den Versammlungen der Brüder vorgetragen werden mufste — abzureifsen, so verfuhr man, wie es in einer alten buddhistischen Gemeindeordnung vorgeschrieben wird: »Von jenen Mönchen soll unverzüglich ein Mönch nach der benachbarten Gemeinde abgesandt werden. Zu dem soll man sprechen: Geh, Bruder, und wenn du die Beichtordnung auswendig gelernt hast, die volle oder die verkürzte, so kehre zu uns zurück« [2]). Und wo immer

[1]) Dies besteht in dem Erraten von Buchstaben, die man in der Luft oder auf dem Rücken eines Spielkameraden zeichnet.

[2]) H. Oldenberg, Aus Indien und Iran. Berlin 1899. S. 22 f.

von der Erhaltung der Lehren des Meisters und dem Bestande der heiligen Texte die Rede ist, wird immer nur vom Hören und Auswendiglernen, nirgends vom Schreiben und Lesen gesprochen.

Man möchte aus solchen Tatsachen schliefsen, dafs man damals — also im fünften Jahrhundert v. Chr. — auf die Idee, dafs man auch Bücher schreiben könne, noch gar nicht verfallen war. Doch wäre ein solcher Schlufs voreilig. Denn es ist eine merkwürdige Erscheinung, dafs in Indien von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag für die ganze litterarische und wissenschaftliche Tätigkeit das gesprochene Wort und nicht die Schrift mafsgebend war. Noch heute, wo die Inder seit Jahrhunderten die Kunst des Schreibens kennen, wo es unzählige Manuskripte gibt und diesen Manuskripten sogar eine gewisse Heiligkeit und Verehrung zukommt, wo die wichtigsten Texte auch in Indien in billigen Drucken zugänglich sind, — noch heute gründet sich der ganze litterarische und wissenschaftliche Verkehr in Indien auf das mündliche Wort. Nicht aus Manuskripten oder Büchern lernt man die Texte, sondern nur aus dem Munde des Lehrers — heute wie vor Jahrtausenden. Der geschriebene Text kann höchstens als Hilfsmittel beim Lernen, als eine Gedächtnisstütze benutzt werden, aber es kommt ihm keine Autorität zu. Autorität besitzt nur das gesprochene Wort des Lehrers. Und wenn heute alle Handschriften und Drucke verloren gingen, so würde damit die indische Litteratur noch keineswegs vom Erdboden verschwinden, sondern ein grofser Teil derselben könnte aus dem Gedächtnis der Gelehrten und Rezitatoren wieder zutage gefördert werden. Denn auch die Werke der Dichter sind in Indien nie für Leser, sondern immer nur für Hörer bestimmt gewesen. Und selbst moderne Dichter wünschen nicht gelesen zu werden, sondern ihr Wunsch ist, dafs ihre Dichtungen »ein Schmuck für die Kehlen der Kenner« werden mögen[1]).

Es ist daher der Umstand, dafs in den älteren Litteraturwerken nirgends von Handschriften die Rede ist, für das Nichtvorhandensein derselben nicht absolut beweisend. Sie sind vielleicht nur deshalb nicht erwähnt, weil das Schreiben und Lesen derselben keine Rolle spielte, da alles Lehren und Lernen mündlich vor sich ging. Deshalb wäre es immerhin möglich, dafs

[1]) G. Bühler, Indische Palaeographie (»Grundriss« I, 2). S. 3 f.

schon in sehr alter Zeit auch Bücher abgeschrieben und wie jetzt als Hilfsmittel beim Unterricht verwendet wurden. Das ist die Ansicht mancher Forscher. Doch scheint es mir bemerkenswert, dafs in der späteren Litteratur — in jüngeren Purāṇas, in buddhistischen Mahāyānatexten und in modernen Zusätzen zum alten Epos — häufig das Abschreiben von Büchern und das Verschenken derselben als religiöses Verdienst gepriesen wird, während in der ganzen älteren Litteratur davon keine Spur zu finden ist. Bezeichnend ist es auch, dafs die alten Werke über Phonetik und Grammatik, selbst noch das Mahābhāṣya des Patañjali im zweiten Jahrhundert v. Chr., keinerlei Rücksicht auf die Schrift nehmen, dafs sie immer nur von gesprochenen Lauten und nie von geschriebenen Buchstaben handeln, und dafs die ganze grammatische Terminologie stets nur das gesprochene Wort und nie geschriebene Texte im Auge hat. Es ist nach all dem doch wahrscheinlich, dafs es in alter Zeit keine geschriebenen Bücher in Indien gegeben hat.

Für diese merkwürdige Erscheinung, dafs man die Schrift jahrhundertelang kannte, ohne sich derselben für litterarische Zwecke zu bedienen, lassen sich verschiedene Gründe denken. Zunächst hat es wohl an geeignetem Schreibmaterial gefehlt. Das hätte sich aber gefunden, wenn ein starkes Bedürfnis danach vorhanden gewesen wäre. Ein solches Bedürfnis war aber nicht nur nicht vorhanden, sondern es lag im Interesse der Priester, welche die Träger der ältesten Litteratur waren, dafs die heiligen Texte, welche sie in ihren Schulen lehrten, nicht aufgezeichnet wurden. Sie behielten dadurch ein sehr einträgliches Monopol fest in ihren Händen. Wer etwas lernen wollte, mufste zu ihnen kommen und sie reichlich belohnen; und sie hatten es in der Hand, jenen Kreisen, die sie vom heiligen Wissen ausschliefsen wollten, ihre Texte vorzuenthalten. Wie wichtig ihnen das letztere war, das lehren uns die brahmanischen Gesetzbücher, die wiederholt das Gesetz einschärfen, dafs die Angehörigen der niedrigsten Kasten (die Šūdras und Cāṇḍālas) die heiligen Texte nicht lernen dürfen; denn unrein wie ein Leichnam, wie eine Leichenstätte sei der Šūdra, darum dürfe in seiner Nähe der Veda nicht rezitiert werden. Und in dem alten Gesetzbuch des Gautama heifst es[1]: »Wenn ein Šūdra den Veda anhört, sollen

[1]) XII, 4–6.

ihm die Ohren mit geschmolzenem Zinn oder Lack verstopft, wenn er die heiligen Texte aufsagt, soll ihm die Zunge ausgeschnitten, wenn er sie im Gedächtnis behält, soll sein Körper entzweigehauen werden.« Wie hätten sie da ihre Texte niederschreiben und sich so der Gefahr aussetzen sollen, dafs sie von Unberufenen gelesen würden? Und überhaupt war ja die Überlieferung der Texte durch den Mund des Lehrers eine altbewährte Methode für die Erhaltung derselben, — warum sollte man diese neumodische Erfindung, die Schrift, an ihre Stelle setzen? Und der Hauptgrund davon [1]), dafs die Schrift so lange nicht für litterarische Zwecke verwendet wurde, ist doch wohl darin zu sehen, dafs die Inder mit der Schreibekunst erst zu einer Zeit bekannt wurden, als sie schon längst eine reiche, nur auf mündlichem Wege fortgepflanzte Litteratur besafsen.

Sicher ist, dafs die ganze älteste Litteratur der Inder, sowohl die brahmanische als die buddhistische, ohne die Schreibekunst entstanden und jahrhundertelang ohne dieselbe fortüberliefert worden ist. Wer einen Text kennen lernen wollte, der mufste zu einem Lehrer gehen, um ihn von ihm zu hören. Darum lesen wir oft und oft in der älteren Litteratur, dafs ein Krieger oder Brahmane, der irgendein Wissen erwerben will, zu einem berühmten Lehrer wandert und unsägliche Mühen und Opfer auf sich nimmt, um der Lehre teilhaftig zu werden, die auf keine andere Weise zu erwerben ist. Darum gebührt dem Lehrer als dem Träger und Bewahrer des heiligen Wissens nach altindischem Recht die höchste Verehrung — er wird als der geistige Vater dem leiblichen Erzeuger bald gleich-, bald übergestellt, er gilt als ein Abbild des Gottes Brahman, und wer dem Lehrer treu ergeben dient, dem ist Brahmans Himmel sicher. Darum ist auch die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn die heiligen Texte lehren soll, eine der heiligsten Zeremonien, der sich kein arischer Inder entziehen durfte, wenn er nicht der Kaste verlustig gehen wollte. Ein Buch existierte nur dann und nur so lange, als es Lehrer und Schüler gab, die dasselbe lehrten und lernten. Was wir verschiedene Litteraturzweige, verschiedene theologische und philosophische Systeme, verschiedene Redaktionen

---

[1]) Vgl. besonders T. W. Rhys Davids, Buddhist India. London 1903. S. 112 f.

oder Rezensionen eines Werkes nennen, das waren im alten Indien in Wirklichkeit verschiedene Schulen, in denen bestimmte Texte von Geschlecht zu Geschlecht fortgelehrt, gehört und gelernt wurden. Nur wenn wir dies im Auge behalten, können wir die ganze Entwicklung der ältesten indischen Litteratur verstehen.

Auch das mufs stets berücksichtigt werden, dafs die Art der Überlieferung bei den religiösen Texten eine andere war als bei den profanen. Die religiösen Texte galten als heilig, und die Genauigkeit des Lernens war bei denselben ein strenges Erfordernis der Religion. Wort für Wort, mit sorgfältiger Vermeidung jedes Fehlers in der Aussprache, in der Betonung, in der Rezitationsweise mufste der Schüler sie dem Lehrer nachsagen und seinem Gedächtnis einprägen. Und es kann kein Zweifel sein, dafs diese Art der mündlichen Überlieferung eine gröfsere Gewähr für die Erhaltung des ursprünglichen Textes gibt als das Abschreiben und Wiederabschreiben von Handschriften. Ja, wir haben — wie wir später sehen werden — direkte Beweise, dafs z. B. der Text der Lieder des Rigveda, so, wie wir ihn heute in unseren gedruckten Ausgaben lesen, Wort für Wort, Silbe für Silbe, Akzent für Akzent seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. fast unverändert geblieben ist. Anders war es freilich bei den profanen Werken, namentlich bei den epischen Gedichten. Da waren die Texte allerdings zahlreichen Entstellungen ausgesetzt, da hielt sich jeder Lehrer, jeder Rezitator für berechtigt, nach Belieben zu ändern und zu verbessern, auszulassen und hinzuzufügen, — und die Kritik steht hier vor einer schwierigen, oft unlösbaren Aufgabe, wenn sie solche Texte in ihrer ältesten und ursprünglichsten Form herstellen will.

Und doch ist die mündliche Überlieferung, wo es noch möglich ist, auf sie zurückzugreifen — und dies ist bei den ältesten Vedatexten mit Hilfe der alten phonetischen Lehrbücher (Prātiśākhyas) und sonst oft mit Hilfe der Kommentare der Fall —, das wertvollste Hilfsmittel zur Herstellung unserer Texte. Denn die Handschriften, aus denen wir die meisten unserer Texte gewinnen, reichen nur sehr selten in ein hohes Alter hinauf. Das älteste Schreibmaterial, auf dem die Inder geschrieben haben, sind Palmblätter, — und es ist bezeichnend für

den konservativen Sinn der Inder, dafs noch heute, trotz der Bekanntschaft mit dem so viel bequemeren Papier und trotz dem allgemeinen Gebrauche des Druckes, Manuskripte auf Palmblättern geschrieben werden — und Streifen von Birkenrinde. Beide Materialien sind sehr gebrechlich und bei dem indischen Klima rasch vergänglich. So kommt es, dafs die grofse Mehrzahl der Manuskripte, die wir besitzen, und nach denen so ziemlich alle unsere Textausgaben gemacht sind, nur aus den letzten Jahrhunderten stammt. Handschriften aus dem vierzehnten Jahrhundert gehören bereits zu den gröfsten Seltenheiten. Bühler hat in Indien einige Manuskripte entdeckt, die bis zum zwölften Jahrhundert zurückreichen. Die ältesten indischen Handschriften hat man aber in Nepal, Japan und Ostturkestan gefunden. Die in Nepal gefundenen Manuskripte gehen bis ins zehnte Jahrhundert zurück, und in Japan hat man Handschriften auf Palmblättern entdeckt, die aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts stammen. Seit dem Jahre 1889 hat man in Kashgar und Umgegend Handschriftenfunde gemacht, die uns bis ins fünfte Jahrhundert zurückführen; und M. A. Stein hat im Jahre 1900 in der Nähe von Khotan in der Taklamakān-Wüste über 500 beschriebene Holztäfelchen aus dem Wüstensand herausgegraben, welche bis ins vierte Jahrhundert zurückreichen und vielleicht noch älter sind. Merkwürdigerweise aber hat sich gerade in diesen ältesten Manuskripten bis jetzt wenigstens kein einziger wichtiger alter Text gefunden, der nicht sonst schon bekannt wäre; und diese paläographisch so kostbaren Funde haben unsere Kenntnis der indischen Litteratur bisher nicht erweitert.

Holz als Schreibmaterial wird übrigens schon in den buddhistischen Schriften erwähnt, und es mufs die Verwendung desselben sehr alt sein. Doch läfst sich auch der Gebrauch von Palmblättern bis ins erste Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen. Selten wurden in Indien Baumwollenzeug, Leder, Metalle und Steine als Schreibmaterialien verwendet. Die Buddhisten gedenken hie und da der Aufzeichnung von Dokumenten, aber auch von Versen und Sentenzen auf goldenen Platten. Eine Goldplatte mit einer Votivinschrift ist uns auch erhalten. Urkunden und selbst kleinere Manuskripte auf silbernen Platten sind mehrfach in Indien gefunden worden. Ungemein häufig aber wurden Kupferplatten zur Aufzeichnung von Dokumenten, ins-

besondere Schenkungsurkunden, verwendet, und solche sind uns in grofser Anzahl erhalten. Und der chinesische Pilger Hiuen-Tsiang berichtet, dafs der 78 n. Chr. gekrönte König Kaniṣka die heiligen Schriften der Buddhisten auf Kupfertafeln eingravieren liefs. Ob dies auf Wahrheit beruht, wissen wir nicht; glaublich aber ist es gewifs. Denn man hat in der Tat auch schon litterarische Werke auf Kupfertafeln gefunden. Kaum glaublich würde es sein, dafs man in Indien litterarische Werke auch in Felsen eingehauen hat, wenn nicht vor einigen Jahren in Ajmir Felseninschriften gefunden worden wären, welche ganze dramatische Dichtungen — allerdings die Dramen eines Königs und seines Hofdichters — enthalten.

Die grofse Mehrzahl der indischen Handschriften jedoch, auf denen unsere Texte beruhen, ist auf Papier geschrieben. Papier ist aber erst durch die Mohammedaner in Indien eingeführt worden, und die älteste Papierhandschrift soll 1223/4 n. Chr. geschrieben sein.

Trotz der oben erwähnten Vorliebe der Inder für mündliches Lehren und Lernen begannen sie doch schon vor vielen Jahrhunderten, Handschriften zu sammeln und in Bibliotheken aufzubewahren. Solche Bibliotheken — »Schatzhäuser der Göttin der Rede« nennen sie die Inder — gab es und gibt es vielfach noch jetzt in Klöstern und Tempeln, in den Palästen der Fürsten und selbst in den Privathäusern der Reichen. Von dem Dichter Bāṇa (um 620 n. Chr.) wird uns berichtet, dafs er sich einen eigenen Vorleser hielt; er mufs also wohl eine bedeutende Privatbibliothek besessen haben. Im elften Jahrhundert hatte König Bhoja von Dhār eine berühmte Bibliothek. Im Laufe der Jahrhunderte wurden diese Bibliotheken ungemein reichhaltig. So fand Bühler in Khambay in zwei Jaina-Bibliotheken über 30000 Handschriften, und die Palastbibliothek von Tanjore in Südindien enthält über 12000 Manuskripte. Die systematische Durchforschung dieser indischen Bibliotheken und die gründliche, über ganz Indien sich erstreckende Handschriftensuche begannen im Jahre 1868. Wohl hatten schon früher Colebrooke und andere Engländer ziemlich grofse Sammlungen von Manuskripten nach Europa gebracht. Aber im Jahre 1868 regte der verdiente Keltist Whitley Stokes, damals Sekretär des indischen Rats in Simla, eine vollständige Katalogisierung aller Sanskrit-Hand-

schriften an, und seitdem hat die indische Regierung jährlich eine große Summe (24000 Rupien) zum Zweck handschriftlicher Forschungen (»Search of Sanskrit Manuscripts«) in das indische Jahresbudget eingestellt. So ist es durch die Opferwilligkeit der anglo-indischen Regierung und durch den unermüdlichen Fleiß englischer, deutscher und indischer Gelehrter dahin gekommen, daß wir jetzt so ziemlich eine Übersicht über die ganze ungeheure Masse der indischen Litteratur, soweit sie in Handschriften zugänglich ist, besitzen.

Die indischen Sprachen in ihrem Verhältnis zur Litteratur.

Diese ganze große Litteratur, die uns so überliefert ist, ist größtenteils im Sanskrit abgefaßt. Dennoch decken sich die Begriffe »indische Litteratur« und »Sanskritlitteratur« keineswegs. Die Geschichte der indischen Litteratur im umfassendsten Sinne des Wortes ist die Geschichte nicht nur einer über große Zeitläufte und über einen ungeheuren Flächenraum sich erstreckenden, sondern auch einer vielsprachigen Litteratur.

Die zur indogermanischen Sprachenfamilie gehörigen Sprachen Indiens haben drei große, zum Teil zeitlich aufeinanderfolgende, aber zum Teil auch parallel nebeneinander herlaufende Entwicklungsphasen durchgemacht. Es sind dies: I. das Altindische, II. die mittelindischen und III. die neuindischen Sprachen und Dialekte.

I. Das Altindische.

Die Sprache der ältesten indischen Litteraturdenkmäler, der Lieder, Gebete und Zauberformeln des Veda, bezeichnet man zuweilen als »Altindisch« im engeren Sinne, zuweilen auch als »Vedisch« (unpassend wohl auch als »vedisches Sanskrit«). »Althochindisch«[1]) wäre vielleicht die beste Bezeichnung für diese Sprache, welche zwar auf einem gesprochenen Dialekt beruht, aber doch schon nicht mehr eine

---

[1]) »Ancient High Indian« nennt sie Rhys Davids, Buddhist India. S. 153.

eigentliche Volkssprache, sondern eine im Kreise priesterlicher Sänger von Geschlecht zu Geschlecht vererbte und absichtlich in ihrer Altertümlichkeit erhaltene Litteratursprache ist. Der diesem Althochindischen zugrundeliegende Dialekt, wie er von den arischen Einwanderern im nordwestlichen Indien gesprochen wurde, war dem Altpersischen und Altbaktrischen sehr nahe verwandt und von der indo-iranischen Grundsprache [1]) nicht allzu weit entfernt. Ja, der Abstand zwischen der Sprache des Veda und dieser indo-iranischen Grundsprache scheint geringer zu sein, als etwa der zwischen den indischen Sprachen Sanskrit und Pāli. Vom Sanskrit unterscheidet sich das Vedische fast gar nicht in seinem Lautbestand, sondern nur durch eine viel gröſsere Altertümlichkeit, insbesondere durch einen reicheren Formenschatz. So besitzt z. B. das Althochindische einen Konjunktiv, der dem Sanskrit fehlt; es hat ein Dutzend verschiedener Infinitivendungen, von denen im Sanskrit eine einzige übriggeblieben ist. Die in der vedischen Sprache sehr zahlreich vertretenen Aoriste verschwinden im Sanskrit mehr und mehr. Auch die Kasus- und Personalendungen sind in der ältesten Sprache noch viel vollkommener als im späteren Sanskrit.

Eine jüngere Phase des Althochindischen erscheint bereits in den Hymnen des X. Buches des Rigveda und in manchen Teilen des Atharvaveda und der Sammlungen des Yajurveda. Hingegen hat die Sprache der vedischen Prosawerke, der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads, nur noch einzelne Altertümlichkeiten des Althochindischen bewahrt; im groſsen und ganzen ist die Sprache dieser Werke bereits das, was man »Sanskrit« nennt, während die Sprache der zu den Vedāṅgas gehörigen Sūtras nur noch ganz ausnahmsweise vedische Formen darbietet, im wesentlichen aber reines Sanskrit ist. Nur die zahlreichen, den alten vedischen Hymnen entnommenen Mantras, d. h. Verse, Gebete, Sprüche und Zauberformeln, die wir in den vedischen Prosawerken und den Sūtras zitiert finden, gehören der Sprache nach zum Althochindischen.

Das Sanskrit dieser ältesten Prosalitteratur — der Brāhmaṇas,

---

[1]) Das ist die aus der Vergleichung der Sprache des Veda mit dem Altpersischen der Keilinschriften und dem Altbaktrischen des Avesta zu erschlieſsende Grundsprache.

Āraṇyakas, Upaniṣads und der Sūtras — ist wenig verschieden von dem Sanskrit, welches in der berühmten Grammatik des Pāṇini (der nach der Ansicht der meisten Forscher ungefähr um 350 v. Chr. anzusetzen wäre) gelehrt wird. Man kann es vielleicht am besten als »altes Sanskrit« bezeichnen. Es ist die Sprache, welche zu Pāṇinis Zeit und gewiſs auch schon früher von den Gebildeten, namentlich in den Kreisen der Priester und Gelehrten, gesprochen wurde. Es ist das Sanskrit, von welchem noch Patañjali, ein Grammatiker des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, sagt, daſs man es, um es richtig zu lernen, von den »Šiṣṭas«, d. h. von den gelehrten und in der Litteratur bewanderten Brahmanen, hören müsse. Daſs sich aber der Kreis der Sanskritsprechenden viel weiter — auf alle »Gebildeten« überhaupt — erstreckte, erfahren wir von demselben Patañjali, der uns eine Anekdote erzählt, in welcher ein Grammatiker sich mit einem Wagenlenker im Sanskrit unterhält und die beiden über Etymologien disputieren. Und wenn in den indischen Dramen die Sprachen so verteilt sind, daſs der König, die Brahmanen und vornehme Leute Sanskrit sprechen, während die Frauen und alle Leute aus dem Volk sich der Volkssprachen bedienen, nur mit der beachtenswerten Ausnahme, daſs einige gebildete Frauen (Nonnen und Hetären) gelegentlich auch Sanskrit sprechen, ungebildete Brahmanen hingegen Volksdialekte redend eingeführt werden, so spiegelt sich darin gewiſs der Gebrauch der Sprachen im wirklichen Leben — und nicht nur der nachchristlichen Zeit, aus welcher diese Dramen stammen, sondern auch schon früherer Jahrhunderte — wider. Eine eigentliche Volkssprache war das Sanskrit gewiſs nicht, aber es war eine in weiten Kreisen der Gebildeten gesprochene und in noch weiteren Kreisen verstandene Hochsprache. Denn so wie im Drama Dialoge zwischen Sanskritsprechenden und Prākritsprechenden vorkommen, so muss auch im wirklichen Leben das Sanskrit von jenen, die es selbst nicht sprachen, verstanden worden sein[1]). Auch die Rhapsoden,

[1]) Die sprachlichen Verhältnisse im alten Indien, von denen uns die Dramen eine so gute Vorstellung geben, haben sich bis heute wenig verändert. Noch heute kommt es vor, daſs in einem vornehmen Hause mit zahlreicher Dienerschaft, die aus verschiedenen Gegenden zusammengewürfelt ist, ein Dutzend verschiedener Sprachen und Dialekte gesprochen und allgemein verstanden wird. G. A. Grierson

welche die volkstümlichen Epen in den Palästen der Könige und in den Häusern der Reichen und Vornehmen zum Vortrage brachten, müssen verstanden worden sein. Und die Sprache der Epen ist ebenfalls Sanskrit. Wir nennen es »episches Sanskrit«, und es unterscheidet sich vom »klassischen Sanskrit« nur wenig, teils, indem es manches Altertümliche bewahrt hat, noch mehr aber dadurch, dafs es sich weniger streng an die Regeln der Grammatik hält und sich mehr der Sprache des Volkes nähert, so dafs man es als eine volkstümlichere Form des Sanskrit bezeichnen kann. Nie aber hätte es im Sanskrit gedichtete Volksepen gegeben[1]), wenn nicht das Sanskrit einmal eine in weiten Kreisen verstandene Sprache gewesen wäre, — etwa so, wie bei uns heutzutage das Neuhochdeutsche allgemein verstanden wird, obwohl es von allen gesprochenen Dialekten wesentlich abweicht.

Dafs das Sanskrit eine »Hochsprache« oder »Standessprache« oder »Litteratursprache« ist — wie immer wir es im Gegensatz zur eigentlichen Volkssprache nennen mögen —, drücken die Inder selbst durch den Namen »Sanskrit« aus, denn »Sanskrit« — saṃskṛta, so viel wie »zurechtgemacht, geordnet, präpariert, vollkommen, rein, heilig« — bedeutet die vornehme oder heilige Sprache, im Gegensatz zu »Prākrit« — prākṛta, so viel wie »ur-

---

schildert einen ihm bekannten Fall, wo in einem Hause in Bengalen nicht weniger als dreizehn verschiedene Sprachen und Dialekte gesprochen werden. Der Herr des Hauses spricht mit Europäern in der vornehmen bengalischen Hochsprache, während er im gewöhnlichen Leben das von der Litteratursprache stark abweichende Bengāli der Umgangssprache gebraucht. Seine Frau stammt aus einem hundert englische Meilen entfernten Ort und spricht den eigentümlichen Frauendialekt jener Gegend. Seine Nebenfrau, deren gewöhnliche Umgangssprache das Urdu von Lucknow ist, verfällt in Jargon, wenn sie sich ärgert. Sein Geschäftsführer spricht Dhākī, während von den Dienern die einen Uriyā, andere Bhojpurī, Awadhī, Maithilī, Ahīrī und Chaṭgaiyā sprechen. Alle verständigen sich vollkommen untereinander, obwohl jeder nur seinen eigenen Dialekt spricht. Dafs einer den Dialekt der von ihm angesprochenen Person gebraucht, kommt selten vor (Indian Antiquary XXX. 1901. S. 556).

[1]) Dafs die Volksepen urprünglich im Dialekt gedichtet und erst später ins Sankrit übersetzt worden seien, ist vermutet worden. Diese Vermutung entbehrt aber jeder tatsächlichen Stütze, wie H. Jacobi (ZDMG 48, 407 ff.) dargetan hat.

sprünglich, natürlich, gewöhnlich, gemein« —, welches die »gemeine Volkssprache« bedeutet.

Dennoch darf man vom Sanskrit nicht als einer »toten« Sprache reden. Eher als einer »gefesselten« Sprache, insofern ihre natürliche Entwicklung dadurch gehemmt wurde, dafs sie durch die Regeln der Grammatiker auf einer gewissen Stufe festgehalten worden ist. Denn durch die Grammatik des Pāṇini wurde im vierten Jahrhundert v. Chr. oder schon früher eine feste Norm geschaffen, welche für alle künftigen Zeiten für die Sanskritsprache mafsgebend blieb. Was wir »klassisches Sanskrit« nennen, bedeutet Pāṇinisches Sanskrit, d. h. das Sanskrit, welches nach den Regeln der Grammatik des Pāṇini allein richtig ist [1]). In den »Fesseln« dieser Grammatik lebte aber die Sprache doch fort. Ist doch die grofse Masse der poetischen und wissenschaftlichen Litteratur durch ein Jahrtausend hindurch in dieser Sprache, dem »klassischen Sanskrit«, geschaffen worden. Eine „tote" Sprache ist aber das Sanskrit auch heute noch nicht. Es gibt noch heute mehrere Sanskritzeitschriften in Indien, und Tagesfragen werden in Sanskritflugschriften erörtert. Auch das Mahābhārata wird noch heute öffentlich vorgelesen, was doch wenigstens ein teilweises Verständnis voraussetzt. Man dichtet und schreibt noch heute im Sanskrit, und es ist die Sprache, in welcher sich die indischen Gelehrten noch heute über wissenschaftliche Fragen unterhalten. Sanskrit spielt mindestens noch dieselbe Rolle in Indien wie das Lateinische während des Mittelalters in Europa oder wie das Hebräische bei den Juden [2]).

[1]) Die Inder bezeichnen als »Sanskrit« nur diese durch die indischen Grammatiker fixierte Litteratursprache. Wenn man, wie dies oft geschieht, von »vedischem Sanskrit« spricht, so dehnt man den Begriff Sanskrit auf das Altindische überhaupt aus.

[2]) Interessante Aufschlüsse über die weite Verbreitung des Sanskrit im heutigen Indien gibt Paul Deussen in seinem schönen Buche »Erinnerungen an Indien« (Kiel 1904. S. 2 f.): »Nicht nur die Gelehrten von Fach, wie namentlich die einheimischen Sanskritprofessoren der indischen Universitäten, sprechen Sanskrit mit grofser Eleganz, nicht nur ihre Zuhörer wissen dasselbe ebensogut zu handhaben wie bei uns ein Studierender der klassischen Philologie das Lateinische, auch die zahlreichen Privatgelehrten, Heiligen, Asketen, ja selbst weitere Kreise sprechen und schreiben Sanskrit mit Leichtigkeit; mit dem Mahârâja von Benares habe ich mich wiederholt stunden-



Zusammenfassend möchte ich also das Altindische in seinem Verhältnis zur Litteratur folgendermaſsen einteilen:

1. Althochindisch:
   a) Sprache der ältesten Hymnen und Mantras, insbesondere der des Rigveda.
   b) Sprache der jüngeren Hymnen und Mantras, insbesondere der der anderen Vedas, sowie der in den Brāhmaṇas und Sūtras enthaltenen Mantras.
2. Sanskrit:
   a) Altes Sanskrit, die Sprache der vedischen Prosawerke (mit Ausschluſs der Mantras) und des Pāṇini.
   b) Episches Sanskrit, die Sprache der volkstümlichen Epen.
   c) Klassisches Sanskrit, die Sprache der klassischen Sanskritlitteratur nach Pāṇini.

II. Die mittelindischen Sprachen und Dialekte.

Gleichzeitig und parallel mit der Entwicklung des Sanskrit ging auch die mehr natürliche Weiterentwicklung der von den arischen Indern gesprochenen Volksdialekte vor sich. Und die Sprachen und Dialekte, die man als ›Mittelindisch‹ bezeichnet, sind nicht etwa direkt vom Sanskrit abzuleiten, sondern vielmehr von den dem Althochindischen und dem Sanskrit zu-

---

lang darin unterhalten; Fabrikanten, Industrielle, Kaufleute sprechen es zum Teil oder verstehen doch das Gesprochene; in jedem kleinen Dorfe war meine erste Frage nach einem, der Sanskrit spreche, worauf sich denn alsbald der eine oder andere einstellte, der gewöhnlich mein Führer, ja, nicht selten mein Freund wurde.« Wenn er Vorträge in englischer Sprache hielt, wurde er oft aufgefordert, das Gesagte nochmals in Sanskrit zu wiederholen. »Nachdem dies geschehen, folgte eine Diskussion, bei der die einen Englisch, die andern Sanskrit, noch andere Hindi sprachen, welches sich denn auch der Hauptsache nach verstehen lieſs, da das reine Hindi sich vom Sanskrit kaum durch viel mehr als durch den Verlust der Flexionsendungen unterscheidet. Daher versteht jeder Hindu vom Sanskrit ungefähr ebensoviel wie ein Italiener vom Lateinischen, namentlich da im eigentlichen Hindostan die Schrift die nämliche geblieben ist; und ein Anflug des Sanskrit läſst sich bis hinab in die Kreise der Dienerschaft und des geringen Volkes antreffen, daher auch ein Brief nach Benares mit bloſser Sanskritadresse durch jeden Postboten ohne Schwierigkeit seine Bestellung findet.«

grundeliegenden oder denselben nahestehenden indo-arischen Volkssprachen. Bei der Gröſse Indiens ist es nicht zu verwundern, daſs mit der allmählichen Ausbreitung der arischen Einwanderer vom Westen nach dem Osten und Süden eine groſse Anzahl voneinander abweichender Dialekte sich bildete. Von der Mannigfaltigkeit dieser Dialekte geben uns die ältesten Inschriften, die sämtlich in Mittelindisch und nicht im Sanskrit geschrieben sind, eine Vorstellung. Eine ganze Reihe von solchen Volkssprachen ist aber auch zum Range von Litteratursprachen erhoben worden. Nur diese sollen hier kurz aufgezählt werden:

1. Die wichtigste der mittelindischen Litteratursprachen ist das Pāli, die Kirchensprache der Buddhisten von Ceylon, Birma und Siam, die Sprache, in welcher die älteste Sammlung der uns erhaltenen heiligen Schriften des Buddhismus abgefaſst ist. Die Buddhisten selbst erzählen uns, daſs der Buddha nicht wie die Brahmanen in dem gelehrten Sanskrit gepredigt, sondern in der Sprache des Volkes zum Volke selbst geredet habe. Und da der Buddha in dem Lande Magadha (dem südlichen Bihār) zuerst gepredigt und dort seine vorzüglichste Wirksamkeit entfaltet hat, so sagen uns die Buddhisten, Pāli sei dasselbe wie Māgadhī, die Sprache der Provinz Magadha. Das kann aber nicht richtig sein, da der uns anderweitig bekannte Dialekt von Magadha mit dem Pāli nicht übereinstimmt. Wahrscheinlicher ist es, daſs der Dialekt von Ujjayinī (Ujjein) dem Pāli zugrunde liegt. Wie immer dem auch sein mag, sicher ist, daſs der im Pāli abgefaſste buddhistische Kanon die zuverlässigste Quelle für unsere Kenntniss des alten Buddhismus, der ursprünglichen Lehre des Buddha bildet. Das Wort »Pāli« bedeutet eigentlich »Reihe«, dann »Ordnung, Anordnung, Regel«, daher auch »heiliger Text« und schlieſslich die Sprache der heiligen Texte, im Gegensatz zum Altsinghalesischen, der Sprache, in welcher die Kommentare zu diesen Texten abgefaſst waren.

2. Neben der Pālilitteratur gibt es aber auch eine buddhistische Sanskritlitteratur. In diesen buddhistischen Werken ist nun häufig nur die Prosa Sanskrit, während die eingestreuten metrischen Stücke, die sogenannten »Gāthās« (d. h. »Lieder« oder »Verse«), in einem mittelindischen Dialekt abgefaſst sind. Man hat daher diesen Dialekt »Gāthādialekt« genannt. Die Bezeichnung ist jedoch nicht ganz zutreffend, da derselbe Dialekt

sich auch in Prosastücken findet und auch ganze Prosawerke denselben aufweisen. Es ist dies ein alter mittelindischer Dialekt, welcher durch Einfügung von Sanskritendungen und sonstige Sanskritismen in ziemlich unbeholfener Weise dem Sanskrit angenähert worden ist, weshalb Senart für denselben die Bezeichnung »gemischtes Sanskrit« vorgeschlagen hat.

3. Ähnlich wie die Buddhisten so haben auch die Jainas für ihre heiligen Schriften nicht das Sanskrit, sondern mittelindische Dialekte verwendet, und zwar zwei verschiedene Prākrits[1]):

a) das Jaina-Prākrit (auch Ardhamāgadhī oder Ārṣa genannt), die Sprache der älteren Werke des Jaina-Kanons, und

b) die Jaina-Mahārāṣṭrī, die Sprache, in welcher die Kommentare zum Jaina-Kanon und die nichtreligiösen poetischen Werke der Jainas abgefasst sind. Dieser Dialekt ist sehr nahe verwandt mit jenem Prākrit, welches am häufigsten als Litteratursprache für weltliche Dichtung verwendet worden ist, nämlich

4. der Mahārāṣṭrī, der Sprache von Mahārāṣṭra, dem Lande der Marāṭhen. Diese gilt allgemein als das beste Prākrit, und wenn die Inder von Prākrit schlechthin sprechen, so meinen sie die Mahārāṣṭrī. Sie wurde hauptsächlich für lyrische Dichtung verwendet, insbesondere auch für die lyrischen Partien in den Dramen. Es gibt aber auch epische Gedichte in Mahārāṣṭrī. Andere wichtige Prākritdialekte, die im Drama verwendet werden, sind:

5. Die Śaurasenī, welche in der Prosa der Dramen hauptsächlich von vornehmen Frauen gesprochen wird. Ihre Grundlage bildet der Dialekt des Śūrasenalandes, dessen Hauptstadt Mathurā ist.

6. Leute niedrigen Standes sprechen in den Dramen Māgadhī, den Dialekt von Magadha, und

7. Paiśācī wird im Drama von den Angehörigen der niedrigsten Volksklassen gesprochen. Das Wort bezeichnet wahrscheinlich ursprünglich den Dialekt eines Volksstammes der Piśācas, obwohl es die Inder als die Sprache der Piśācas genannten Dä-

---

[1]) Mit dem Ausdruck »Prākrit« bezeichnen die Inder nicht die Volkssprachen schlechthin, sondern nur die in der Litteratur verwendeten Volkssprachen. Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt R. Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen (im »Grundriss« I, 8), Einleitung.

monen erklären. In diesem Paiśācīdialekt ist auch ein berühmtes Werk der Erzählungslitteratur — Guṇādhyas Bṛhatkathā — abgefaſst.

8. Endlich wird noch unter dem Namen »Apabhraṃśa« eine Anzahl von Prākritdialekten, die im Drama gelegentlich vorkommen, zusammengefaſst. Das Wort Apabhraṃśa bezeichnet ursprünglich alles, was vom Sanskrit abweicht, dann insbesondere die lebenden Volkssprachen, und in letzter Linie gewisse Prākritdialekte.

III. Die neuindischen Sprachen und Dialekte.

Vom zehnten Jahrhundert an beginnt sich die dritte Entwicklungsstufe des Indischen, die der neuindischen Sprachen, bemerkbar zu machen, und vom zwölften Jahrhundert an haben auch diese Sprachen eine eigene Litteratur aufzuweisen, die zum Teil selbständig, zum Teil von der Sanskritlitteratur abhängig ist. Die wichtigsten der lebenden neuindischen Sprachen, die sich aus den mittelindischen Dialekten entwickelt haben, sind die folgenden:

Sindhī, Gujarātī, Panjābī und West-Hindī im westlichen Indien; Garhwālī (gesprochen zwischen dem Satlaj und Ganges), Kumaōnī (zwischen Ganges und Gogarī), Kaśmīrī und Naipālī (Sprache von Nepal) in Nordindien; Marāthī in Südindien und Bihārī, Bengālī, Uriyā und Asāmī im östlichen Indien. Dazu kommt noch das Urdu oder Hindustānī, ein mit persisch-arabischen Elementen[1]) stark versetztes Hindi. Es entstand im zwölften Jahrhundert in der Gegend von Delhi, dem damaligen Mittelpunkt der mohammedanischen Macht, in den Lagern (urdu) der Soldaten (daher »Urdu«, d. h. »Lagersprache«). Im 16. Jahrhundert begann es auch eine Litteratur hervorzubringen. Es ist heutzutage die allgemeine Verkehrssprache Indiens.

Ein aus dem Mittelindischen hervorgegangener indogermanischer Dialekt ist endlich auch das Singhalesische, die Sprache von Ceylon. Durch die Einführung des Buddhismus und der buddhistischen Pālilitteratur auf Ceylon begann hier schon früh eine litterarische Tätigkeit, die sich zunächst auf die

[1]) Auch die Schrift ist persisch-arabisch.

Erklärung der religiösen Texte beschränkte. In den späteren Jahrhunderten finden wir auch eine von der Sanskritpoesie beeinflufste weltliche Litteratur[1]).

Alle bisher erwähnten indischen Sprachen gehören zur indogermanischen Sprachenfamilie. Aufserdem aber haben wir in Südindien[2]) auch eine Anzahl von nichtindogermanischen Sprachen. Diese Sprachen bezeichnet man als dravidische, und sie bilden eine eigene Sprachengruppe. Wenigstens ist es der Sprachwissenschaft bis jetzt noch nicht gelungen, eine Verwandtschaft der dravidischen Sprachen mit irgendeiner andern der grofsen Sprachenfamilien nachzuweisen. Die wichtigsten dieser Sprachen sind: Tamil, Telugu, Malayalam und Kanaresisch. Obwohl diese Sprachen nicht indogermanisch sind, so sind doch zahlreiche Sanskritismen in dieselben eingedrungen, und auch die nicht unbedeutende Litteratur dieser Sprachen ist von der Sanskritlitteratur in hohem Mafse abhängig.

In diesem Buche werden wir uns im wesentlichen auf die Sanskrit-, Pāli- und Prākritlitteratur beschränken müssen. Auf die neuindische Litteratur einzugehen, wird höchstens nur anhangsweise möglich sein.

---

[1]) Vgl. Wilhelm Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen. im »Grundriss« I, 10.

[2]) Auch im äufsersten Nordwesten Indiens haben sich einige dravidische Dialekte (von etwa 2 Millionen Menschen gesprochen) erhalten.

I. Abschnitt.

Der Veda oder die vedische Litteratur.

Was ist der Veda?

Als dem ältesten indischen und zugleich ältesten indogermanischen Litteraturdenkmal gebührt dem Veda ein hervorragender Platz in der Geschichte der Weltlitteratur. Er gebührt ihm auch, wenn wir bedenken, daſs mindestens 3000 Jahre hindurch Millionen von Hindus das Wort des Veda für das Wort Gottes gehalten haben, und für ihr Denken und Fühlen der Veda maſsgebend gewesen ist. Und wie der Veda um seines Alters willen an der Spitze der indischen Litteratur steht, so kann auch niemand das Geistesleben und die Kultur der Inder verstehen, der nicht einen Einblick in die vedische Litteratur gewonnen hat. Auch der Buddhismus, dessen Geburtsstätte Indien ist, bleibt ewig unverständlich für den, der den Veda nicht kennt. Denn die Lehre des Buddha verhält sich zum Veda wie das Neue zum Alten Testament. Keiner kann den neuen Glauben verstehen, ohne den alten, von dem der Veda uns Kunde gibt, kennen gelernt zu haben.

Was ist nun eigentlich der Veda?

Das Wort »Veda« bedeutet »Wissen«, dann »das Wissen par excellence«, d. h. »das heilige, das religiöse Wissen«, und es bezeichnet nicht e i n einzelnes litterarisches Werk, wie etwa das Wort »Korân«, auch nicht eine zu irgendeiner Zeit veranstaltete, in sich abgeschlossene Sammlung einer bestimmten Anzahl von Büchern, wie das Wort »Bibel« (das »Buch par excellence«) oder wie das Wort »Tipiṭaka«, die »Bibel« der Buddhisten, sondern eine g a n z e g r o ſ s e L i t t e r a t u r, welche im Laufe von vielen Jahrhunderten entstanden und jahrhunderte-

lang durch mündliche Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden ist, bis sie schliefslich von einem jüngeren Geschlecht — aber auch schon in grauer Vorzeit — ebensowohl wegen ihres hohen Alters wie wegen ihres Inhaltes als »heiliges Wissen«, als »göttliche Offenbarung« erklärt wurde. Es ist hier nicht von einem »Kanon« die Rede, der auf irgendeinem Konzil festgestellt worden wäre, sondern der Glaube an die »Heiligkeit« dieser Litteratur ergab sich gewissermafsen von selbst und wurde nur selten ernstlich bestritten.

Was man nun aber »Veda« oder »vedische Litteratur« nennt, besteht aus drei verschiedenen Klassen von Litteraturwerken; und zu jeder dieser drei Klassen gehört eine gröfsere oder geringere Anzahl von einzelnen Werken, von denen uns manche erhalten, viele aber auch verloren gegangen sind. Diese drei Klassen sind:

I. Saṃhitās, d. h. »Sammlungen«, nämlich Sammlungen von Hymnen, Gebeten, Zauberliedern, Segenssprüchen, Opferformeln und Litaneien.

II. Brāhmaṇas, umfangreiche Prosatexte, welche theologische Erörterungen, insbesondere Betrachtungen über das Opfer und die praktische oder mystische Bedeutung der einzelnen Opferriten und Zeremonien, enthalten.

III. Āraṇyakas (»Waldtexte«) und Upaniṣads (»Geheimlehren«), welche zum Teil in den Brāhmaṇas selbst eingeschlossen oder denselben angehängt sind, zum Teil aber auch als selbständige Werke gelten. Sie enthalten die Meditationen der Waldeinsiedler und Asketen über Gott, Welt und Menschheit, und in ihnen steckt ein gut Stück ältester indischer Philosophie.

Es mufs einmal eine ziemlich grofse Anzahl von Saṃhitās gegeben haben, die in verschiedenen Priester- und Sängerschulen entstanden und in denselben weiter überliefert worden sind. Viele dieser »Sammlungen« waren aber nichts anderes als wenig abweichende Rezensionen — Śākhās, »Zweige«, wie die Inder sagen — einer und derselben Saṃhitā. Vier Saṃhitās aber gibt es, die sich scharf voneinander unterscheiden, und die uns auch in einer oder mehreren Rezensionen erhalten sind. Es sind dies:

1. Die Rigveda-Saṃhitā, die Sammlung des Rigveda.

»Rig-veda« (eigentlich ṛg-veda) ist »der Veda oder das Wissen von den Preisliedern« (ṛc, plur. ṛcas).

2. Die Atharvaveda-Saṃhitā, die Sammlung des Atharva-veda, d. h. »des Wissens von den Zaubersprüchen« (atharvan).

3. Die Sāmaveda-Saṃhitā, die Sammlung des Sāmaveda, d. h. »des Wissens von den Melodien« (sāman).

4. Die Yajurveda-Saṃhitā, die Sammlung des Yajurveda, d. h. »des Wissens von den Opfersprüchen« (yajus, plur. yajūṃṣi), von welcher es zwei voneinander ziemlich stark abweichende Texte gibt, nämlich:

a) die Saṃhitā des schwarzen Yajurveda, welche uns in mehreren Rezensionen erhalten ist, von denen die Taittirīya-Saṃhitā und die Maitrāyaṇī-Saṃhitā am wichtigsten sind; und

b) die Saṃhitā des weifsen Yajurveda, die uns in der Vājasaneyi-Saṃhitā erhalten ist.

Auf Grund dieser vier verschiedenen Saṃhitās unterscheiden die Inder vier verschiedene Vedas — und darum spricht man auch häufig von den »Vedas« oder den »Veden« in der Mehrzahl —, nämlich: Rigveda, Atharvaveda, Sāmaveda und (schwarzen und weifsen) Yajurveda. Und jedes der zur Klasse der Brāhmaṇas, der Āraṇyakas, oder der Upaniṣads gehörigen Werke schliefst sich an eine der aufgezählten Saṃhitās an und »gehört«, wie man zu sagen pflegt, zu einem der vier Vedas. Es gibt daher nicht nur Saṃhitās, sondern auch Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads des Rigveda, ebenso wie des Atharvaveda, des Sāmaveda und des Yajurveda. So gehört z. B. das Aitareya-Brāhmaṇa zum Rigveda, das Śatapatha-Brāhmaṇa zum weissen Yajurveda, die Chāndogya-Upaniṣad zum Sāmaveda u. s. w.

Jedes Werk, welches zu einer der drei obengenannten Klassen und zu einem der vier Vedas gehört, mufs als »vedisch« bezeichnet werden; und die ganze vedische Litteratur stellt sich uns somit dar als eine grofse Reihe von Werken religiösen Inhalts — Liedersammlungen, Gebetbüchern, theologischen und theosophischen Abhandlungen, — welche verschiedenen, aufeinanderfolgenden Zeitperioden angehören, welche aber insofern eine Einheit darstellen, als sie alle zusammen die Grundlage für das brahma-

nische Religionssystem bilden und für den Brahmanismus dieselbe Bedeutung haben wie das Alte Testament für das Judentum oder das Neue Testament für das Christentum. Und wie Juden und Christen ihre »Heilige Schrift«, so halten die brahmanischen Inder ihren Veda in seinem ganzen Umfange für göttliche Offenbarung. Dem Ausdruck »Heilige Schrift« entspricht aber bei den Indern in bezeichnender Weise der Ausdruck »Šruti«, »das Hören«, weil die offenbarten Texte nicht geschrieben und gelesen, sondern nur gesprochen und gehört wurden. Dafs aber nicht nur die uralten Hymnen des Rigveda als von Gott Brahman »ausgehaucht« und von den alten Sehern nur geschaut galten, sondern dafs auch jedes Wort in den Upanișads, den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur, als von Gott Brahman selbst herrührend für unanfechtbare Wahrheit angesehen wurde, davon zeugt die ganze Geschichte der indischen Philosophie. So sehr auch die verschiedenen Systeme indischer Philosophie auseinandergehen, so stimmen sie doch fast alle darin überein, dafs sie den Veda für offenbart halten, und dafs sie sich alle auf den Veda, insbesondere die Upanișads, berufen; freilich herrscht grofse Freiheit und Willkür in bezug auf die Erklärung dieser Texte, und jeder Philosoph liest aus denselben gerade das heraus, was er finden will. Höchst bezeichnend ist es, dafs selbst die Buddhisten, welche die Autorität des Veda leugnen, doch zugeben, dafs derselbe ursprünglich von Gott Brahman verkündet (oder »geschaffen«) worden sei; nur, fügen sie hinzu, sei er durch die Brahmanen verfälscht worden und enthalte darum so viele Irrtümer.

Nur für diese als offenbart angesehene Litteratur ist der Ausdruck »Veda« berechtigt. Es gibt aber noch eine Klasse von Werken, die sich aufs engste an die vedische Litteratur anschliefsen, aber doch nicht als zum Veda gehörig bezeichnet werden können. Es sind dies die sogenannten Kalpasūtras (zuweilen auch kurz »Sūtras« genannt) oder Lehrbücher des Rituals, welche in einem eigentümlichen, aphoristischen Prosastil abgefafst sind. Zu ihnen gehören:

1. Die Šrautasūtras, welche die Regeln für die Vollziehung der grofsen, oft viele Tage lang dauernden Opfer enthalten, bei welchen mehrere heilige Feuer brennen und eine grofse Anzahl von Priestern verwendet werden mufs;

2. die Gṛhyasūtras, welche Vorschriften über die einfachen Zeremonien und Opferhandlungen des täglichen Lebens (bei Geburt, Hochzeit, Todesfällen u. dgl.) enthalten, und

3. die Dharmasūtras, Lehrbücher des geistlichen und weltlichen Rechts — die ältesten Rechtsbücher der Inder.

Ebenso wie Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads schlieſsen sich auch diese Werke an einen der vier Vedas an; und es gibt Śrauta-, Gṛhya-, und Dharmasūtras, welche zum Rigveda, andere, welche zum Sāmaveda, zum Yajurveda oder zum Atharvaveda gehören. Sie sind nämlich aus bestimmten vedischen Schulen hervorgegangen, die sich das Studium irgendeines Veda zur Aufgabe gemacht haben. Doch gelten alle diese Lehrbücher als Menschenwerk und nicht mehr als göttliche Offenbarung; sie gehören nicht zum Veda, sondern zu den »Vedāṅgas«, den »Gliedern«, d. h. den »Hilfswissenschaften des Veda«.

Zu diesen »Vedāṅgas« gehören auſser den Werken über Ritual auch eine Anzahl von Werken über Phonetik, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie. Auch auf diese werden wir am Ende dieses Abschnittes zu sprechen kommen.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die vedische und die mit ihr zusammenhängende Litteratur wenden wir uns zur Besprechung der wichtigsten zum Veda gehörigen Werke, vor allem der Saṃhitās.

Die Rigveda-Saṃhitā.

Unstreitig das älteste und wichtigste von allen Werken der vedischen Litteratur ist die Rigveda-Saṃhitā, gewöhnlich schlechthin »der Rigveda« genannt. Von den verschiedenen Rezensionen dieser Saṃhitā, die es einmal gegeben hat, ist uns nur eine einzige erhalten. Diese[1]) besteht in dem uns überlieferten Text aus einer Sammlung von 1028 Hymnen (Sūktas), welche in zehn Bücher (Maṇḍalas, »Kreise«) eingeteilt sind[2]).

[1]) Es ist die Rezension der Śākalaka-Schule. Über Ausgaben des Textes siehe oben S. 19 f.

[2]) Daneben gibt es noch eine rein äuſserliche Einteilung, welche den Umfang allein berücksichtigt, nämlich in acht Aṣṭakas oder »Achtel«, deren jedes in acht Adhyāyas oder »Lektionen« zerfällt, die ihrerseits wieder in kleinere Vargas oder »Abschnitte«, gewöhnlich zu je fünf Strophen, eingeteilt sind.

Dafs diese Hymnensammlung das Älteste ist oder wenigstens das Älteste enthält, was wir von indischer Litteratur besitzen, beweist die Sprache der Hymnen unwiderleglich. Die Sprache beweist aber auch, dafs die Sammlung kein einheitliches Werk ist, sondern aus älteren und jüngeren Stücken besteht. Wie in dem hebräischen Buch der Psalmen, so wurden auch hier Lieder, die in weit auseinanderliegenden Zeiträumen gedichtet worden sind, zu irgendeiner Zeit in einer Sammlung vereinigt und berühmten Persönlichkeiten der Vorzeit zugeschrieben, am liebsten den Urahnen jener Familien, in denen die betreffenden Lieder überliefert wurden. Die Mehrzahl der ältesten Hymnen findet sich in den Büchern II bis VII, welche man als die »Familienbücher« zu bezeichnen pflegt, weil sie von der Überlieferung je einer bestimmten Sängerfamilie zugeschrieben werden. Die Namen der Sänger oder Ṛṣis (d. h. »Seher, Propheten«), welche, wie die Inder sagen, diese Hymnen »geschaut« haben, werden uns teils in den Brāhmaṇas, teils in eigenen, der Vedāṅgalitteratur sich anschliefsenden Verfasserlisten (Anukramaṇīs) genannt. Sie heifsen: Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja und Vasiṣṭha. Diese und ihre Nachkommen galten den Indern als die Ṛṣis oder »Erschauer« — wir würden sagen: »Verfasser« — der Hymnen von Maṇḍalas II bis VII. Das VIII. Buch enthält Hymnen, welche dem Sängergeschlecht der Kaṇvas und dem der Aṅgiras zugeschrieben werden. Die Anukramaṇis geben uns aber auch die Namen der Ṛṣis oder »Verfasser« von jedem einzelnen Hymnus der übrigen Bücher (I, IX, X), und es ist bemerkenswert, dafs auch Frauennamen sich darunter befinden. Leider haben alle diese Namenlisten so gut wie gar keinen Wert, und in Wirklichkeit sind uns die Verfasser der vedischen Hymnen ganz unbekannt. Denn wie längst nachgewiesen worden ist[1], steht die Überlieferung, welche Gṛtsamada, Viśvāmitra u. s. w. und einzelne von deren Nachkommen als die Ṛṣis der Hymnen nennt, mit den Angaben der Hymnen selbst in Widerspruch. In diesen werden nämlich nur Nachkommen jener alten Ṛṣis als Verfasser der Hymnen genannt; die Ṛṣis aber, Gṛtsamada, Viśvā-

---

[1]) Oldenberg, »Über die Liedverfasser des Rigveda«, in ZDMG Bd. 42, S. 199 ff. Schon vorher A. Ludwig, Der Rigveda, Bd. III, S. XIII und 100 ff.

mitra, Vasiṣṭha, und wie sie alle heifsen — ihre Namen sind als die Helden zahlloser Mythen und Legenden in der ganzen indischen Litteratur wohlbekannt — sind bereits in den Hymnen des Rigveda die Seher einer längst vergangenen Vorzeit und werden blofs als die Stammväter der Sängerfamilien genannt, in denen die Hymnen überliefert wurden. Das IX. Buch gewinnt dadurch einen einheitlichen Charakter, dafs es ausschliefslich Hymnen enthält, welche den Somatrank verherrlichen und dem Gott Soma gewidmet sind. Soma ist der Name einer Pflanze, aus welcher ein berauschender Saft geprefst wurde, welcher schon in der indo-iranischen Vorzeit als ein den Göttern willkommener Trank galt und daher bei den Opfern sowohl der Inder wie der alten Iranier — er heifst hier Haôma — eine hervorragende Rolle spielt. In der altindischen Mythologie wird aber der Somatrank mit dem Unsterblichkeitstrank der Götter gleichgesetzt, und der Sitz dieses Göttertrankes ist der Mond, der goldglänzende »Tropfen« [1]) am Himmel. Daher wird im IX. Buche der Rigveda-Saṃhitā Soma nicht nur als der den Göttern liebe Opfertrank, sondern auch als der Mond, der König des Himmels, gefeiert. Da der Somakult in die indo-iranische Zeit zurückreicht, dürfen wir auch für die mit dem Somaopfer aufs engste zusammenhängenden Lieder des IX. Buches ein ziemlich hohes Alter annehmen. Die jüngsten Bestandteile unserer Hymnensammlung finden sich aber in den aus sehr verschiedenartigen Stücken zusammengesetzten Büchern I und X. Damit soll aber nicht gesagt sein, dafs sich nicht auch manche sehr alte Stücke in diesen Büchern erhalten haben, während umgekehrt einige jüngere Hymnen auch in den »Familienbüchern« zerstreut sind. Überhaupt ist die Frage, welche Hymnen »älter« und welche »jünger« sind, nicht leicht zu entscheiden. Denn die Sprache, auf welche sich diese Unterscheidung hauptsächlich stützt, ist nicht nur nach dem Alter der Hymnen verschieden, sondern auch nach dem Ursprung und Zweck derselben, je nachdem sie mehr zum priesterlichen Kult oder zur volkstümlichen Religion in

[1]) Sanskrit Indu heifst »Tropfen« und »Mond«. Es ist das Verdienst A. Hillebrandts, in seiner »Vedischen Mythologie« (Breslau 1891 ff.) nachgewiesen zu haben, dafs Soma schon im Rigveda nicht nur die Pflanze, sondern auch den Mond bedeutet. In der ganzen späteren Litteratur ist Soma der Mond.

Beziehung stehen. Ein Zauberlied z. B. kann sich in der Sprache von einem Lobgesang auf Soma oder Indra unterscheiden, braucht aber deshalb noch nicht jünger zu sein[1]).

Die Frage aber, was wir unter »alten« und was wir unter »jüngeren« Hymnen des Rigveda zu verstehen haben, können wir erst am Schlusse dieses Abschnittes behandeln, wo wir auf die Frage nach dem Alter des Veda überhaupt eingehen müssen. Hier mufs es genügen, dafs die allgemeine Ansicht von dem hohen Alter des Rigveda, selbst der »jüngeren« Bestandteile desselben, schon dadurch vollauf gerechtfertigt ist, dafs — wie Alfred Ludwig[2]) sagt — »der Rigveda nichts von dem voraussetzt, was wir in der indischen Litteratur kennen, während umgekehrt die gesamte indische Litteratur, das gesamte indische Leben den Veda voraussetzt«.

Nächst der Sprache beweist aber namentlich auch die Metrik das hohe Alter der vedischen Hymnendichtung. Denn einerseits scheint die vedische Metrik geradezu durch eine Kluft von der der klassischen Sanskritdichtung getrennt, indem es in der vedischen Poesie zahlreiche Metren gibt, von denen in der späteren Dichtung keine Spur zu finden ist, während umgekehrt zahlreiche Metren der klassischen Sanskritpoesie kein Vorbild im Veda haben. Anderseits erscheinen einige Metren der vedischen Poesie zwar in der späteren Dichtung wieder, aber mit einem viel fester ausgeprägten Rhythmus als im Rigveda.

In der altindischen Metrik steht nur die Silbenzahl fest, während die Quantität der Silben nur teilweise bestimmt ist. Die vedischen Verse sind aus Zeilen von 8, 11 oder 12, seltener von 5 Silben gebildet. Diese Zeilen, Pādas[3]) genannt, sind die

---

[1]) Vgl. M. Bloomfield, On the relative Chronology of the Vedic Hymns (Journal of the American Oriental Society, Vol. XXI, 1900. pp. 42—49).

[2]) Der Rigveda III, S. 183. Vgl. auch ebda. S. 3: »Der Anspruch auf höchstes Alter ist nicht nur innerlich durch den Gehalt sowie durch die sprachliche Form erwiesen, sondern äufserlich dadurch, dafs der Veda die Grundlage der Litteratur, des geistigen und religiösen Lebens bildete und innerhalb des Veda wieder die poetischen Stücke die Voraussetzung für das übrige sind, selber aber nichts voraussetzen.«

[3]) Pāda bedeutet »Fufs«, aber auch »Viertel«. Letztere Bedeutung ist hier anzunehmen, da in der Regel vier Pādas eine Strophe aus-

Einheiten in der altindischen Metrik, und nur die vier (oder fünf) letzten Silben sind in bezug auf den Rhythmus bestimmt, wobei aber wieder die letzte Silbe eine syllaba anceps ist. Die regelmäfsige Form des achtsilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ ◡ – ◡ ⏓

Drei solche Zeilen bilden die Gāyatrī und vier solche Zeilen die Anuṣṭubh genannte Strophe. In der älteren Poesie steht die Anuṣṭubh an Beliebtheit weit hinter der Gāyatrī zurück. Später ist es umgekehrt: die Anuṣṭubh wird der gewöhnliche Vers, und aus ihr entwickelt sich der Šloka, das eigentliche Versmafs der epischen Dichtung. Seltener vorkommende Metren sind die aus fünf achtsilbigen Zeilen bestehende Paṅkti und die aus sechs solchen Pādas bestehende Mahāpaṅkti.

Die elfsilbige Zeile hat eine Zäsur nach der vierten oder fünften Silbe, und ihre regelmäfsige Form ist die folgende:

○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ ○ – ◡ – ⏓
oder ○ ○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ – ◡ – ⏓

Vier solche Pādas bilden die Triṣṭubh genannte Strophe.

Die zwölfsilbige Zeile unterscheidet sich von der elfsilbigen nur dadurch, dafs sie eine Silbe mehr hat; im übrigen sind die beiden Metren ganz gleich gebaut. Die regelmäfsige Form des zwölfsilbigen Pāda ist also:

○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ ○ – ◡ – ◡ ⏓
oder ○ ○ ○ ○ ○ ‖ ○ ○ – ◡ – ◡ ⏓

Vier solche zwölfsilbige Pādas ergeben eine Strophe, welche Jagatī genannt wird.

Die regelmäfsige Form der fünfsilbigen Zeile, von welcher vier oder acht zusammen die Dvipadā Virāj genannte Strophe ergeben, lautet:

⏓ – ⏒ – ⏓

Durch Kombinationen verschiedenartiger Pādas zu einer Strophe entsteht noch eine Anzahl kunstvollerer Metren, wie die aus acht- und zwölfsilbigen Reihen zusammengesetzten Uṣṇih- und Bṛhatī-Strophen.

---

machen. Mit dem »Fufs« der griechischen Metrik hat das Wort Pāda nichts zu tun. Ein Zurückgehen auf so kleine Einheiten wie die griechischen »Versfüfse« ist in der altindischen Metrik unmöglich.



Wie sehr es bei den altindischen Metren auf die Silbenzahl und wie wenig auf den Rhythmus ankommt, beweisen noch die in den Brāhmaṇas und Upaniṣads vielfach vorkommenden Spekulationen über die mystische Bedeutung der Metren, wobei die Zahlenmystik im Spiele ist, — wenn es z. B. mit seltsamer Logik heiſst: »Die Wörter bhūmi (Erde), antarikṣa (Luftraum) und dyu (Himmel) bilden acht Silben. Ein Gāyatrī-Pāda besteht aus acht Silben. Daher gewinnt derjenige, der die Gāyatrī kennt, die drei Welten«[1]). Daſs aber die Metren in der Mystik des Rituals eine so ungeheure Rolle spielen, daſs sie, als göttliche Wesen gedacht, sogar Opfer empfangen[2]), daſs sich die Mythologie mit ihnen beschäftigt, so insbesondere mit der Gāyatrī, die in Vogelgestalt den Soma vom Himmel holt, daſs sie wie andere Wesen von Prajāpati geschaffen werden[3]), — alles das deutet auf das hohe Alter dieser Metren hin, die man sich als in unvordenklicher Zeit entstanden dachte. So ist das Alter der Metren auch ein Beweis für das Alter der Hymnen selbst.

Die beste Vorstellung aber von dem hohen Alter dieser Hymnen gewährt uns ein Blick auf die geographischen und kulturellen Verhältnisse der Zeit, von welcher sie uns Kunde geben. Da sehen wir vor allem, daſs die arischen Inder zur Zeit, wo die Hymnen des Rigveda entstanden, sich noch lange nicht über ganz Indien ausgebreitet hatten. Wir finden sie noch im Stromgebiet des Indus (Sindhu), dem heutigen Pandschab, ansässig[4]). Vom Westen her, über die Pässe des Hindukusch, waren arische Stämme in das Fünfstromland eingedrungen, und in den Liedern des Rigveda hören wir noch von den Kämpfen, welche die Arier[5])

---

[1]) Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 15. Dyu ist diu zu sprechen.

[2]) Vāsiṣṭha-Dharmasūtra XIII, 3 und sonst.

[3]) Z. B. Śatapatha-Brāhmaṇa VIII, 1, 1—2.

[4]) Nach den Ausführungen von E. W. Hopkins (The Pañjâb and the Rig-Veda, im Journal of the Amer. Or. Soc. XIX, 19—28) wären die Wohnsitze der arischen Inder zur Zeit, wo die Mehrzahl der Hymnen gedichtet wurde, in der Gegend der heutigen Stadt Amballa zwischen den Flüssen Sarasouti und Ghuggar zu suchen.

[5]) Ssk. ārya = altbaktr. airya = altpers. ariya, »die Treuergebenen, die Leute des eigenen Stammes«. Herodot (VII, 62) sagt, daſs sich die Meder Ἄριοι nannten. »Arier« ist also die gemeinsame Bezeichnung von Indern und Iraniern. Über die nahe Verwandtschaft der Sprache des Veda mit dem Altiranischen s. oben S. 38.

mit den Dasyu oder der »schwarzen Haut«, wie die dunkelfarbigen Ureinwohner genannt wurden, auszufechten hatten. Nur langsam dringen sie unter fortwährenden Kämpfen gegen die verhafsten »Nichtarier« (anārya) — die Dasyus oder Dāsas, die keine Götter, keine Gesetze und keine Opfer kennen — gegen Westen bis an den Ganges vor. Und es ist bezeichnend, dafs dieser Strom, ohne den wir uns das Indien aller späteren Zeit kaum denken können, und der bis auf den heutigen Tag in der Dichtung wie im Volksglauben der Inder eine so hervorragende Rolle spielt, im Rigveda kaum erwähnt wird. Das Heinesche Stimmungsbild:

»Am Ganges duftet's und leuchtet's,
Und Riesenbäume blühn,
Und schöne, stille Menschen
Vor Lotosblumen knien,«

das uns Gestalten und Bilder aus Kālidāsas Zeiten vors Auge zaubert, pafst durchaus nicht zu den Zeiten des Rigveda. Selbst die Lotosblume, die gewissermafsen zum Grundbestand der späteren indischen Poesie gehört, gibt den vedischen Sängern noch nicht Anlafs zu Vergleichen. Überhaupt sind Tier- und Pflanzenwelt im Rigveda wesentlich verschieden von denen der späteren Zeit. Der indische Feigenbaum (Nyagrodha, Ficus indica) fehlt im Rigveda. Das gefürchtetste Raubtier des heutigen Indiens, der Tiger, wird in den Hymnen noch nicht erwähnt, — seine Heimat ist Bengalen, wohin die arischen Inder damals noch nicht vorgedrungen waren. Der Reis — später die Hauptfrucht des Landbaues und das Hauptnahrungsmittel der Inder — ist dem Rigveda noch ganz unbekannt. Gepflanzt wird nur die Gerste, und der Ackerbau spielte zur Zeit der Hymnen nur erst eine geringe Rolle. Die Haupterwerbsquelle war die Viehzucht, und Hauptzuchttier war das Rind. Hochgeschätzt war auch das Rofs, das, vor den Streitwagen gespannt, den Krieger ins Feld trug und bei dem beliebten Wagenrennen dem Sieger Preis und Ruhm einbrachte. Immer kehrt in den Liedern und Anrufungen an die Götter die Bitte um Rinder und Rosse wieder. Um Rinderbesitz dreht sich auch der Kampf mit den feindlichen Ureinwohnern. Darum heifst auch das alte Wort für »Krieg« oder »Kampf« ursprünglich »Verlangen nach Rindern« (gaviṣṭi). In den überschwenglichsten Ausdrücken werden die Rinder als der köstlichste

Besitz gepriesen[1]). Das Brüllen der Kühe, die dem Kalbe zueilen, gilt dem alten Inder als die lieblichste Musik. »Die Sänger jauchzten dèm Gott Indra zu,« sagt ein Dichter, »wie Mutterkühe dem Kalbe zubrüllen.« Götter werden gerne mit Stieren, Göttinnen mit Kühen verglichen. Die Milch der Kuh war nicht nur ein Hauptnahrungsmittel, sondern Milch und Butter bildeten auch einen wesentlichen Bestandteil der Opfer an die Götter. Die Milch wurde gern warm genossen, wie sie von der Kuh kam, und vedische Dichter staunen über das Wunder, dafs die rohe Kuh gekochte Milch spende. Und wie es im deutschen Kinderliede heifst:

»O sage mir, wie geht es zu,
Gibt weifse Milch die rote Kuh —,«

so preist ein vedischer Sänger den Gott Indra ob des Wunders, dafs er die glänzendweifse Milch in die roten und schwarzen Kühe gelegt habe. Die hohe Wertschätzung des Rindes hinderte aber nicht, dafs man Kühe und besonders Stiere bei den Opfern schlachtete; auch ihr Fleisch wurde gegessen. Ein Verbot der Kuhtötung gab es in der ältesten Zeit nicht. Auch das Fell der Rinder wurde verwendet. Der Gerber verarbeitete es zu Schläuchen, Bogensehnen und Riemen. Es gab auch sonst schon mancherlei Gewerbe. Da war vor allem der Holzarbeiter — zugleich Zimmermann, Wagner und Schreiner —, der namentlich den Wagen zimmerte. Es gab Metallarbeiter, Schmiede, die sich eines Vogelfittichs als Blasebalgs bedienten. Die Schiffahrt war noch in den ersten Anfängen. Ein mit Rudern versehener Kahn, wohl nur aus einem ausgehöhlten Baumstamm bestehend, diente zum Befahren der Flüsse. Das Meer haben die vedischen Inder wohl gekannt, ob es aber schon einen ausgedehnten Seehandel gegeben hat, ist zum mindesten höchst zweifelhaft[2]). Hingegen ist es sicher, dafs es Händler gab und ein ausgedehnter Handel ge-

[1]) Ganz ähnlich ist es bei den Dinka und Kaffern in Afrika, deren gegenwärtige Wirtschaftsform mit der der vedischen Arier ziemlich übereinstimmen dürfte.

[2]) Es ist gewifs kein Zufall, dafs in den Liedern des Rigveda unzählige Bilder und Vergleiche von der Viehzucht hergenommen sind, während nur selten einmal ein Bild auf die Schiffahrt Bezug nimmt. Man vergleiche dagegen den Reichtum Homers an Gleichnissen und Bildern, die sich auf Schiffahrt beziehen.

trieben wurde, wobei Rinder und Schmuckgegenstände von Gold die Stelle des Geldes vertraten. Nebst Rindern und Rossen ist es hauptsächlich Gold, was die vedischen Sänger von den Göttern erflehen und von reichen Opferherren als Spenden erhoffen.

Während wir aber von Viehzucht und Ackerbau, von Handel und Gewerbe ebenso wie von Kriegstaten und von Opfern im Rigveda hören, läfst sich in den Hymnen noch nicht jene Kasteneinteilung nachweisen, welche dem ganzen gesellschaftlichen Leben der Inder der späteren Zeit ein eigenartiges Gepräge verleiht, und welche bis zum heutigen Tage der Fluch Indiens geblieben ist. Nur in einem einzigen, nachweislich späten Hymnus werden die vier Kasten — Brāhmaṇa, Kṣatriya, Vaiśya und Śūdra — erwähnt. Wohl gab es Krieger und Priester, aber von einer geschlossenen Kriegerkaste ist im Rigveda so wenig die Rede wie von einer oder mehreren tieferstehenden Kasten von Ackerbauern, Viehzüchtern, Kaufleuten, Handwerkern und Arbeitern. Wie in späterer Zeit so war es allerdings schon im Rigveda Sitte, dafs dem König ein Hauspriester (Purohita) zur Seite stand, der die Opfer für ihn darbrachte. Aber wir hören noch oft genug — auch noch in späterer vedischer Zeit — von Opfern und Zeremonien, die der Hausvater allein ohne priesterlichen Beistand vollzieht. Die Hausfrau nimmt an diesen Opfern teil; ja, es gilt geradezu als wesentlich, dafs Mann und Frau vereint die heiligen Zeremonien vollziehen. Diese Teilnahme der Frau an den Opfern beweist immerhin, dafs die Stellung der Frau in der ältesten Zeit des Rigveda noch nicht so niedrig war wie später, wo die Gesetzbücher es den Frauen geradezu verbieten, zu opfern und heilige Sprüche zu sagen. Im Rigveda (VIII, 31) lesen wir von dem Ehepaar (dampatī, »Hausherr und Hausfrau«), das »einträchtigen Sinnes den Soma prefst, abspült und mit Milch mischt« und den Göttern Verehrung darbringt. Manu aber erklärt in seinem Gesetzbuch, dafs es den Göttern unangenehm ist, wenn Frauen opfern (IV, 206), und dafs Frauen, die das Feueropfer (Agnihotra) darbringen, in die Hölle sinken (XI, 37). Und wenn wir noch in den Upaniṣads hören, dafs sich Frauen auch an den Disputationen der Philosophen lebhaft beteiligten, so darf es uns nicht wundernehmen, dafs in den Hymnen des Rigveda die Frauen uneingeschränkt — bei Festen, Tänzen u. dgl. — sich öffentlich zeigen konnten. Und es ist

keineswegs notwendig, wie es einige Gelehrte tun, an Hetären zu denken, wenn es heifst, dafs schöne Frauen zu den Festversammlungen strömen. Damit soll nicht geleugnet werden, dafs auch schon zur Zeit des Rigveda manche alleinstehende, schutzlose Frauen — »bruderlose Mädchen« nennt sie ein Dichter — sich der Prostitution ergaben; dafs es aber schon damals »ein grofsartiges Hetärenwesen« gegeben habe, wie zur Zeit des Buddha in Vesāli oder zur Zeit des Perikles in Athen, haben Pischel und Geldner[1]) trotz aller Mühe, die sie sich diesbezüglich gegeben haben, nicht bewiesen.

Immerhin dürfen wir uns von den sittlichen Zuständen im alten Indien keine allzu hohe Vorstellung machen und uns dieselben nicht so idyllisch ausmalen, wie es wohl Max Müller zuweilen getan hat. Wir hören in den Hymnen des Rigveda von Blutschande, Verführung, ehelicher Untreue, Abtreibung der Leibesfrucht ebenso wie von Betrug, Diebstahl und Raub. Aber alles dies beweist nichts gegen die Altertümlichkeit des Rigveda. Die heutige Völkerkunde weifs nichts von »unverdorbenen Naturmenschen«, ebensowenig, wie ihr alle Naturvölker rohe Wilde, menschenfressende Ungeheuer sind. Der Ethnologe weifs, dafs eine Stufenleiter von unendlichen Abstufungen der verschiedenartigsten Kulturverhältnisse von den Naturvölkern zu den Halbkulturvölkern bis hinauf zu den Kulturvölkern führt. Wir brauchen uns daher das Volk des Rigveda weder als ein unschuldiges Hirtenvolk noch als eine Horde roher Wilder, aber auch nicht als ein Volk von verfeinerter Kultur zu denken. Das Kulturbild, welches sich uns in diesen Liedern entrollt, und welches uns Heinrich Zimmer in seinem schönen und noch immer wertvollen Buch: »Altindisches Leben«[2]) so meisterhaft geschildert hat, zeigt uns die arischen Inder als ein tätiges, lebensfrohes und kampflustiges Volk von einfachen, zum Teil noch rohen Sitten. Die vedischen Sänger flehen zu den Göttern um Hilfe gegen den Feind, um Sieg in der Schlacht, um Ruhm und reiche Beute; sie beten um Reichtum, Haufen Goldes und ungezählte Viehherden, um Regen für ihre Felder, um Kindersegen und langes Leben. Noch finden wir in den Liedern des Rigveda nicht jenen

---

[1]) Vedische Studien I, S. XXV.
[2]) Berlin 1879.

weichlichen, weltfremden und weltschmerzlichen Zug des indischen Wesens, der uns in der späteren indischen Litteratur immer wieder begegnen wird.

Es hat nun Forscher gegeben, welche die Hymnen des Rigveda für so ungeheuer alt hielten, dafs sie in denselben nicht so sehr indisches als arisches oder indogermanisches Geistesleben zu sehen glaubten; sie hielten dafür, dafs die Epoche dieser Hymnen der indogermanischen »Urzeit« noch so nahe stehe, dafs wir es in denselben noch viel mehr mit »Ariern« als mit eigentlichen Indern zu tun hätten. Dagegen haben andere Forscher geltendgemacht, dafs der Rigveda vor allem ein Erzeugnis des *indischen* Geistes ist, und dafs für die Erklärung desselben nicht andere Grundsätze mafsgebend sein dürfen als für die irgendeines anderen Textes der indischen Litteratur. Dies ist einer der vielen Punkte, in denen die Erklärer des Rigveda ziemlich weit auseinandergehen.

Wir müssen nämlich hier der wichtigen Tatsache gedenken, dafs der Rigveda noch keineswegs vollständig erklärt ist. Es gibt wohl eine grofse Anzahl von Hymnen, deren Erklärung ebenso sicher steht wie die irgendeines anderen indischen Textes. Aber es gibt anderseits viele Hymnen und sehr viele Verse und einzelne Stellen des Rigveda, deren richtige Deutung noch im höchsten Grade zweifelhaft ist. Dies ist auch für die gerechte Würdigung dieser alten Dichtungen von grofser Wichtigkeit. Der Laie, der eine Übersetzung des Rigveda in die Hand nimmt, wundert sich oft darüber, wie so vieles in diesen Hymnen unpoetisch, ja, unverständlich und unsinnig ist. Der Grund ist aber häufig nur der, dafs die Übersetzer sich nicht damit begnügen, das Verständliche zu übersetzen, sondern dafs sie glauben, *alles* übersetzen zu *müssen*, selbst das, was bis jetzt noch nicht richtig gedeutet ist.

Dafs wir aber den Rigveda noch nicht richtig verstehen, und dafs eine *vollständige* Übersetzung desselben notwendigerweise Unrichtiges enthalten *mufs*, ist nicht ganz unsere Schuld. Der Grund ist eben gerade das hohe Alter dieser Hymnen, welche *den Indern selbst* schon in sehr früher Zeit unverständlich geworden sind. Innerhalb der vedischen Litteratur finden wir bereits manche Verse des Rigveda mifsverstanden und falsch aufgefafst. Und schon frühzeitig haben sich indische Gelehrte

mit der Auslegung des Rigveda abgegeben. Es wurden Sammlungen von seltenen und dunklen Wörtern, welche in den Hymnen vorkommen, veranstaltet, sogenannte N i g h a ṇ ṭ u s oder »Glossare«. Und der erste Exeget des Rigveda, dessen Werk uns erhalten ist, war Y ā s k a, der auf Grundlage der Nighaṇṭus in seinem Werk N i r u k t a (d. h. »Etymologie«) eine grofse Anzahl vedischer Verse erklärt. Dieser Yāska, welcher jedenfalls älter als Pāṇini ist, zitiert bereits nicht weniger als siebzehn Vorgänger, deren Meinungen einander oft widersprechen. Ja, einer der von Yāska zitierten Gelehrten behauptete geradezu, dafs die ganze Vedenexegese nichts tauge, da die Hymnen dunkel, sinnlos und einander widersprechend seien, — wozu Yāska allerdings bemerkt, es sei nicht die Schuld des Balkens, wenn der Blinde ihn nicht sehe. Yāska selbst verläfst sich bei der Erklärung schwieriger Wörter vielfach auf die Etymologie (die selbstverständlich den wifsenschaftlichen Anforderungen der modernen Philologie nicht entspricht) und gibt oft zwei oder mehrere verschiedene Deutungen für ein und dasselbe Wort. Es folgt daraus, dafs schon zu Yāskas Zeit der Sinn vieler Wörter und Stellen des Rigveda nicht mehr durch eine ununterbrochene Überlieferung feststand. Von den vielen Nachfolgern nun, welche dieser Yāska gehabt hat, ist uns ebenso wie von seinen Vorgängern nichts erhalten. Erst aus dem 14. Jahrhundert nach Christi Geburt besitzen wir einen ausführlichen Kommentar, welcher den Text des Rigveda Wort für Wort erklärt. Es ist dies der berühmte Kommentar des S ā y a ṇ a. Einige der älteren europäischen Erklärer des Rigveda — so der englische Gelehrte H. H. Wilson, der eine vollständige englische Übersetzung des Rigveda veröffentlicht hat, die ganz dem indischen Kommentar folgt — verliefsen sich durchaus auf Sāyaṇas Kommentar, indem sie von der Ansicht ausgingen, dafs derselbe auf einer zuverlässigen Tradition beruhe. Hingegen kümmerten sich andere Vedaforscher um die einheimische Interpretation gar nicht. Sie leugneten, dafs ein Kommentator, der mehr als zwei Jahrtausende nach dem Entstehen des von ihm erklärten Werkes gelebt habe, irgend etwas wissen könne, was wir Europäer mit unserer philologischen Kritik und mit den modernen Mitteln der Sprachwissenschaft nicht besser ergründen und verstehen könnten. Zu diesen Forschern gehörte namentlich Rudolf R o t h. Einer seiner

Schüler und Anhänger war H. Grafsmann, der eine vollständige metrische Übersetzung der Hymnen des Rigveda in zwei Bänden veröffentlichte [1]). Die meisten Forscher nehmen heutzutage eine vermittelnde Stellung ein. Sie geben zwar zu, dafs wir den einheimischen Erklärern nicht blindlings folgen dürfen, glauben aber, dafs dieselben doch teilweise wenigstens aus einer ununterbrochenen Überlieferung schöpften und darum Beachtung verdienen, dafs sie aber auch schon deshalb, weil sie Inder sind und sich in der indischen Atmosphäre gewissermafsen besser auskennen als wir Europäer, oft das Richtige treffen. Zu diesen Erklärern gehört Alfred Ludwig, der in seiner vollständigen deutschen Übersetzung des Rigveda, der ein ausführlicher, höchst wertvoller Kommentar beigegeben ist [2]), zum erstenmal die Erklärungen des Sāyaṇa gründlich verwertet hat, ohne dabei auf andere Hilfsmittel der Erklärung zu verzichten. Er ist ein Vorläufer von R. Pischel und K. F. Geldner, die sich durch ihre »Vedischen Studien« [3]) um die Aufklärung vieler dunkler Stellen des Rigveda aufserordentlich verdient gemacht haben. Sie haben auch am schärfsten — freilich nicht ohne Übertreibung — den Grundsatz festgehalten, dafs der Rigveda vor allem als ein indisches Geisteserzeugnis erklärt werden mufs, für dessen richtiges Verständnis die indische Litteratur späterer Perioden den besten Schlüssel liefert.

Zu all dem kommt noch eine andere vielumstrittene Frage, welche für die Erklärung der vedischen Hymnen von nicht geringem Belange ist: nämlich die, ob diese Hymnen unabhängig von allem Opferrituell als die naiven Äufserungen eines frommen Götterglaubens, als die Herzensergüsse gottbegeisterter Sänger entstanden, oder aber, ob sie von Priestern blofs mit der Absicht,

---

[1]) Leipzig 1876 und 1877. Viel mehr zu empfehlen als diese Übersetzung ist die gleichfalls aus der Schule Roths hervorgegangene Auswahl »Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von Karl Geldner und Adolf Kaegi. Mit Beiträgen von R. Roth«. Tübingen 1875.

[2]) Prag 1876—1888 in sechs Bänden. Trotz ihrer abschreckenden äufseren Form ist die Prosaübersetzung Ludwigs in bezug auf Genauigkeit und Zuverlässigkeit den gefälligen Versen Grafsmanns unbedingt vorzuziehen. Zu empfehlen sind auch die englischen Übersetzungen ausgewählter Hymnen des Rigveda von F. Max Müller und H. Oldenberg in den »Sacred Books of the East«, vols. 32 und 46.

[3]) Stuttgart 1889—1901, drei Bände.

zu gewissen Opfern und Zeremonien verwendet zu werden, handwerksmäſsig verfaſst worden sind.

Wie verschieden aber die Beurteilung dieser Lieder ist, je nachdem ein Forscher auf dem einen oder dem anderen der eben aufgezählten Standpunkte der Auslegung steht, das mag eine Gegenüberstellung der Urteile zweier bedeutender Forscher zeigen. In seinem schönen und noch immer empfehlenswerten Buch: »Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder«[1]) sagt Ad. Kaegi von den Hymnen des Rigveda: »Die groſse Mehrzahl der Lieder sind Anrufungen und Verherrlichungen der jeweilen angeredeten Gottheiten; ihr Grundton ist durchweg ein einfacher Erguſs des Herzens, ein Gebet zu den Ewigen, eine Einladung, die fromm geweihte Gabe günstig entgegenzunehmen . . . Was ein Gott in seine Seele legte und ihm zu fühlen gab: dem Drang seines Herzens will der Sänger beredten Ausdruck geben.« Er gibt zu, daſs auch minderwertige Stücke sich in der Sammlung befinden, »aber es weht in ihnen allen ein frischer Hauch urkräftiger, naturwüchsiger Poesie: wer immer sich die Mühe gibt, sich hineinzuversetzen in das religiöse und sittliche Denken und Handeln, das Dichten und Schaffen eines Volkes und Zeitalters, welches die erste Geistesentwicklung unseres eigenen Stammes uns am besten vor Augen stellt, der wird sich durch viele dieser Lieder, hier durch die kindliche Einfalt, dort durch die Frische oder Zartheit der Empfindung, anderwärts durch die Kühnheit der Bilder, durch den Schwung der Phantasie mannigfach angezogen fühlen«. Und nun höre man, was H. Oldenberg, der geistvolle und feinsinnige Kenner indischer Litteratur, in seiner »Religion des Veda«[2]) über diese Lieder sagt. Er sieht schon in diesem »ältesten Dokument der indischen Litteratur und Religion« »die deutlichen Spuren eines immer mehr überhandnehmenden geistigen Erschlaffens«. Er spricht von den »Opfergesängen und Litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen, — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen und im

[1]) Zweite Auflage, Leipzig 1881.
[2]) Berlin 1894.

berauschenden Somasaft sich Mut und Götterkraft zu trinken. Die Sänger des Rigveda, in altererbter Weise dichtend für das grofse und prunkvolle . . . Somaopfer, wollen nicht von dem Gott, welchen sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben . . . So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen.« »Nur in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechniker« konnte, meint Oldenberg, eine solche Poesie entstanden sein.

Mir scheinen diese Urteile beide übertrieben, und die Wahrheit liegt meiner Ansicht nach hier wie bei allen die Rigveda-Erklärung betreffenden Streitfragen in der Mitte. Erinnern wir uns, dafs die Hymnensammlung des Rigveda aus älteren und jüngeren Stücken zusammengesetzt ist. Und so wie es Hymnen in der Saṃhitā gibt, die verschiedenen Zeitaltern angehören, so sind auch die Hymnen inhaltlich von sehr verschiedenem Wert und verschiedenen Ursprungs. Kein Zweifel, dafs eine grofse Anzahl derselben unabhängig von allem Opferrituell entstanden ist, und dafs in ihnen der Hauch echter, urwüchsiger religiöser Poesie weht[1]). Wenn viele dieser Hymnen auch späterhin für Opferzwecke verwendet wurden, so beweist das durchaus nicht, dafs sie von Anfang an für diesen Zweck gedichtet worden sind. Anderseits ist es ebenso unzweifelhaft, dafs sehr viele Stücke der Rigveda-Saṃhitā von vornherein nichts anderes als Opfergesänge und Litaneien sein sollten und von priesterlichen Sängern recht handwerksmäfsig zusammengeleimt worden sind. Übertrieben ist es gewifs auch, wenn W. D. Whitney sagt: »Nicht ein indisches, sondern eher ein indogermanisches Buch scheinen die Vedas zu sein.« Aber ebenso entschieden ist es eine Übertreibung, wenn Pischel und Geldner (mit H. H. Wilson) behaupten, dafs die Inder zur Zeit des Rigveda bereits eine Kulturstufe erreicht hatten, die wenig verschieden war von der,

[1]) Nur darf man nicht mit solchen Übertreibungen kommen wie H. Brunnhofer (Über den Geist der indischen Lyrik, Leipzig 1882), der den Verfasser einer der späteren philosophischen Hymnen des Rigveda zu einem »aus den Nebeln der Urzeit emporragenden Dichterfürsten« macht (S. 15) und sich zu dem Satz hinreifsen läfst: »Der Veda ist gleichsam der Morgenlerchentriller der zum Bewufstsein ihrer Gröfse erwachenden Menschheit.« (S. 41.) Das ist der Veda gewifs nicht!

welche Alexander der Grofse bei seinem Einfall in Indien vorfand[1]).

Mag die Kluft, welche die Hymnen des Rigveda von der übrigen indischen Litteratur trennt, auch nicht so grofs sein, wie manche ältere Forscher angenommen haben, — eine Kluft ist doch vorhanden[2]). Dies beweist die Sprache, dies beweisen die oben angedeuteten Kulturverhältnisse, und dies beweist ganz besonders auch die Stufe der Religionsentwicklung, welche uns in den Hymnen entgegentritt. Und so viel ist sicher: Was auch immer der dichterische Gehalt der Lieder des Rigveda sein mag, es gibt keine wichtigere Quelle für die Erforschung der frühesten Stufen in der Entwicklung der indischen Religion, keine wichtigere litterarische Quelle für die Erforschung der Mythologie der indogermanischen Völker, ja, der Völker überhaupt als diese Lieder des Rigveda.

Um es mit einem Worte zu sagen: Was diesen Hymnen ihren Wert verleiht, ist der Umstand, dafs wir in denselben eine Mythologie im Werden vor uns sehen. Wir sehen Götter gewissermafsen vor unseren Augen entstehen. Viele der Hymnen gelten nicht einem Sonnengott, nicht einem Mondgott, nicht einem Feuergott, nicht einem Himmelsgott, nicht Sturmgöttern und Wassergottheiten, nicht einer Göttin der Morgenröte und einer Erdgöttin, sondern die leuchtende Sonne selbst, der strahlende Mond am nächtlichen Firmament, das auf dem Herde oder dem Altar lodernde Feuer oder auch der aus der Wolke zuckende Blitz, der helle Tageshimmel oder der gestirnte Nachthimmel, die brausenden Stürme, die strömenden Wasser der Wolken und der Flüsse, die erglühende Morgenröte und die weithin sich ausbreitende, fruchtbare Erde — alle diese Naturerscheinungen werden als solche verherrlicht, angebetet und angerufen. Und erst allmählich vollzieht sich in den Liedern des Rigveda selbst die Umwandlung dieser Naturerscheinungen in mythologische Gestalten, in Götter und Göttinnen, wie Sūrya (Sonne), Soma (Mond), Agni (Feuer), Dyaus (Himmel), Maruts (Stürme), Vāyu (Wind), Āpas (Gewässer), Uṣas (Morgenröte) und Pṛthivī (Erde), deren Namen auch noch unzweifelhaft andeuten, was sie ursprünglich gewesen

[1]) Vedische Studien I, S. XXVI.
[2]) So auch A. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 8.

sind. Und so beweisen die Lieder des Rigveda unwiderleglich, dafs die hervorragendsten Gestalten der Mythologie aus Personifikationen der auffälligsten Naturerscheinungen hervorgegangen sind. Der mythologischen Forschung aber ist es gelungen, auch bei anderen Gottheiten, deren Namen nicht mehr so durchsichtig sind, nachzuweisen, dafs sie ursprünglich nichts anderes waren als ebensolche Naturerscheinungen wie Sonne, Mond u. s. w. Solche mythologische Gestalten, deren ursprüngliche Natur in den Hymnen schon halb und halb vergessen ist, und die nur mehr als mächtige, erhabene und durch allerlei Wundertaten ausgezeichnete Wesen gefeiert werden, sind Indra, Varuṇa, Mitra, Aditi, Viṣṇu, Pūṣan, die beiden Aśvins, Rudra und Parjanya. Auch diese Götternamen bezeichneten ursprünglich Naturerscheinungen und Naturwesen. Beiwörter, welche zunächst eine besonders wichtige Seite eines Naturwesens hervorhoben, wurden zu eigenen Götternamen und zu neuen Göttern. So waren Savitar, der »Erreger«, der »Beleber«, und Vivasvat, »der Leuchtende«, zuerst Beiwörter, dann Namen der Sonne, und schliefslich wurden sie zu selbständigen Sonnengöttern neben Sūrya. Auch die Götter verschiedener Stämme und verschiedener Zeiten sind vielfach in dem Polytheismus der vedischen Inder vertreten[1]). So kommt es, dafs auch Mitra, Viṣṇu und Pūṣan im Rigveda als Sonnengötter erscheinen. Pūṣan war vermutlich ursprünglich der Sonnengott eines kleinen Hirtenstammes, ehe er als der »Herr der Wege«, der Schützer der Reisenden, der Gott, der alle Pfade kennt und auch das verlaufene Vieh wieder auf den richtigen Weg bringt, in das vedische Pantheon aufgenommen wurde. Mitra, der identisch ist mit dem Mithra des Avesta, gibt sich schon dadurch als ein alter arischer Sonnengott zu erkennen, der noch aus der Zeit stammt, wo Inder und Iranier ein Volk bildeten. Nicht bei allen Göttern ist es so leicht, zu ergründen, welcher Naturerscheinung sie ihren Ursprung verdanken. Noch gehen die Ansichten der Forscher in der Erklärung von Göttern wie Indra, Varuṇa, Rudra, der Aditi und den Aśvins — um nur die wichtigsten zu nennen — weit auseinander. So ist Indra dem einen ein Gewittergott, dem andern ein alter Sonnengott. Varuṇa gilt den einen als ein Himmelsgott, während andere in ihm einen Mondgott sehen.

[1]) Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 14 ff.

Rudra, der gewöhnlich für einen Sturmgott gehalten wird, weil er der Vater der Sturmgötter (der »Maruts«) ist, wäre nach Oldenberg ein Berg- und Waldgott, nach Hillebrandt »ein Gott der Schrecken des tropischen Klimas«. Aditi ist nach der einen Ansicht der weite Himmelsraum, nach der anderen die endlos sich ausbreitende Erde. Die beiden Aśvins, ein Götterpaar, welches mit den griechischen Dioskuren zweifellos verwandt ist und sich auch in der germanischen und lettischen Mythologie wiederfindet, waren schon vor Yāska den alten indischen Exegeten ein Rätsel; die einen hielten sie für Himmel und Erde, andere für Tag und Nacht, und heute noch sehen manche Forscher in ihnen die beiden Dämmerungen, andere Sonne und Mond, wieder andere den Morgen- und Abendstern und noch andere das Sternbild der Gemini[1]). Was aber das wichtigste ist: darin stimmen die meisten Mythologen heute überein, daſs die weitaus gröſste Mehrzahl der vedischen Götter aus Naturerscheinungen oder Naturwesen hervorgegangen ist. Wohl hat es auch einige Gottheiten gegeben, welche aus Abstraktionen zu göttlichen Wesen geworden sind, aber sie treten fast alle erst in den spätesten Hymnen des X. Buches auf; so Viśvakarman, »der Weltbaumeister«, Prajāpati, »der Herr der Geschöpfe«, oder Śraddhā, »Glaube«, Manyu, »Zorn«, und einige ähnliche Personifikationen. Wichtiger sind einzelne Götter der sogenannten »niederen« Mythologie.

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, zu all den Streitfragen, welche die vedische Mythologie betreffen, Stellung zu nehmen. Die Tatsachen der vedischen Mythologie findet man am besten zusammengestellt bei A. A. Macdonell, Vedic Mythology (im »Grundriſs« III, 1A). Wer sich in bezug auf die Erklärung der Mythen und des Götterglaubens der alten Inder orientieren will, muſs unbedingt sowohl H. Oldenbergs »Religion des Veda« (Berlin 1894) als auch A. Hillebrandts »Vedische Mythologie« (drei Bände, Breslau 1891—1902) zu Rate ziehen. So verschieden auch die Resultate sind, zu denen die beiden Forscher gelangen, so haben doch beide zur Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis der vedischen Religion unendlich viel beigetragen. Daſs aber bei den hier in Betracht kommenden Fragen absolute Sicherheit nie zu erreichen ist, daſs man der Wahrheit immer nur mehr oder weniger nahekommen kann, darüber muſs sich auch der Laie klar werden. Groſse Verdienste um die Erforschung der vedischen Religion und noch mehr um die Exegese der Hymnen des Rigveda hat sich auch der französische Gelehrte Abel Bergaigne (La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, drei Bände, Paris 1878—1883) erworben.

welche auch im Rigveda vorkommen: die Ṛbhus, welche den Elfen, die Apsaras, welche den Nymphen entsprechen, und die Gandharvas, welche eine Art Wald- und Feldgeister sind. Auch zahlreiche Dämonen und böse Geister erscheinen in den Hymnen als Götterfeinde, welche von den Devas oder Göttern gehafst und bekämpft werden. Der Name Asura aber, mit welchem in den späteren vedischen Werken diese Götterfeinde bezeichnet werden, kommt im Rigveda noch in der alten Bedeutung »Gott« vor, welche das entsprechende Wort »Ahura« im Avesta hat, und nur an wenigen Stellen auch in der Bedeutung von Dämonen. Im Rigveda ist Dāsa oder Dasyu — so bezeichnete man auch die nicht-arischen Ureinwohner — der gewöhnliche Name für die bösen Dämonen, daneben auch Rakṣas oder Rākṣasas, womit im Rigveda ebenso wie in der ganzen späteren indischen Litteratur alle Arten von unheilbringenden, gespenstischen Wesen bezeichnet werden. Auch die Pitaras, die »Väter« oder Ahnengeister, empfangen schon im Rigveda göttliche Verehrung. Und der König dieser Ahnengeister, der im Reiche der Verstorbenen hoch oben im höchsten Himmel herrscht, ist Yama, ein Gott, der schon der indo-iranischen Vorzeit angehört; denn er ist identisch mit Yima, der im Avesta der erste Mensch, der Urahn des Menschengeschlechts ist. Als der erste Dahingeschiedene — vielleicht ursprünglich die täglich untersinkende Sonne oder der allmonatlich hinsterbende Mond — wurde er zum König im Reiche der Toten. Aber dieses Totenreich ist im Himmel, und den Sterbenden tröstet der Glaube, dafs er nach dem Tode im höchsten Himmel bei König Yama weilen werde. Von dem düsteren Glauben an eine Seelenwanderung und ein ewiges Wiedergeborenwerden — dem Glauben, welcher das ganze philosophische Denken der Inder in späteren Jahrhunderten beherrscht — ist im Rigveda noch keine Spur zu finden. So sehen wir auch hier, wie doch in diesen Hymnen ein ganz anderer Geist weht als in der gesamten späteren indischen Litteratur.

Gerade diese bedeutenden Unterschiede zwischen den religiösen Anschauungen, die in den Liedern des Rigveda zutage treten, und denen der Folgezeit beweisen aber auch, dafs diese Lieder tatsächlich den Volksglauben der alten arischen Inder widerspiegeln. Und wenn es auch richtig ist, dafs die Lieder des Rigveda nicht eigentlich »Volksdichtung« zu nennen sind, dafs

sie — zum grofsen Teile wenigstens — in gewissen Sängerfamilien, in engen priesterlichen Kreisen entstanden sind, so dürfen wir doch nicht glauben, dafs diese Priester und Sänger die Mythologie und das Religionswesen ohne Rücksicht auf den Volksglauben geschaffen haben. Wohl mag manches, was uns von den Göttern berichtet wird, nur auf »momentanen Einfällen der einzelnen Dichter« beruhen, aber im grofsen und ganzen müssen wir annehmen, dafs diese Priester und Sänger an Volkstümliches angeknüpft haben, dafs sie — wie Hillebrandt treffend sagt — »über, aber nicht aufser dem Volke« standen[1]).

So sind uns denn diese Lieder als Zeugnisse für den ältesten Götterglauben der arischen Inder von unschätzbarem Wert. Aber auch als Werke der Dichtkunst verdienen sie einen hervorragenden Platz in der Weltlitteratur. Wohl erheben sich die Dichter dieser Hymnen nur äufserst selten zu dem erhabenen Schwung und der tiefen Inbrunst etwa der religiösen Poesie der Hebräer. Der vedische Sänger blickt zu dem Gott, den er besingt, nicht mit jener erschauernden Ehrfurcht und nicht mit jenem felsenfesten Glauben empor wie der Psalmist zu Jehovah. Und nicht, wie bei diesem, steigen die Gebete der priesterlichen Sänger Altindiens aus dem Tiefinnersten der Seele zu den Himmlischen empor. Diese Dichter stehen mit den Göttern, die sie besingen, auf mehr vertrautem Fufse. Wenn sie einem Gott ein Loblied singen, so erwarten sie von ihm, dafs er ihnen dafür auch Reichtümer an Kühen und Heldensöhnen schenkt, und sie scheuen sich auch nicht, dem Gotte das zu sagen. »Do, ut des« ist der Standpunkt, auf dem sie stehen. So sagt ein vedischer Sänger zu dem Gott Indra (Rv. VIII, 14, 1. 2):

»Wenn ich, o Indra, so wie du,
Allein der Herr der Güter wär',
Dann würde mein Lobsänger nie
Ganz ohne Rinder sein;

Ihm helfen würd' ich, schenken ihm,
Dem weisen Sänger, — tät' es gern,
Wenn ich, o hilfereicher Gott,
Der Herr der Rinder wär'.«

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Aus Indien und Iran, S. 19. Religion des Veda, S. 13. Hillebrandt, Vedische Mythologie II, 4.

Und ein anderer Sänger wendet sich an Gott Agni mit den Worten (Rv. VIII, 19, 25. 26):

»Wenn, Agni, du der Sterbliche wärest und der Unsterbliche ich,
O du dem Mitra gleicher Sohn der Kraft, dem unser Opfer gilt —
Nicht würd' dem Fluche ich, dem Unheil preis dich geben, guter Gott!
Nicht würde mein Lobpreiser arm und elend, nicht im Unglück sein.«

Doch ist der Charakter der Hymnen — und ich spreche zunächst von jenen, welche Anrufungen und Lobpreisungen der Götter enthalten, ohne für bestimmte Opferzwecke verfaſst zu sein — sehr verschieden, je nach den Gottheiten, welchen sie gewidmet sind. Zu den erhabensten und schwungvollsten Gedichten gehören unstreitig die Lieder an Varuṇa. Es sind ihrer allerdings nicht viele. Varuṇa aber ist der einzige unter den vedischen Göttern, der hocherhaben über den Sterblichen dasteht, dem sich der Sänger nur mit Zittern und Bangen und in demutsvoller Ehrfurcht zu nahen wagt. Varuṇa ist es auch, der mehr als irgendein anderer Gott des vedischen Pantheons sich um den sittlichen Wandel der Menschen kümmert und die Sünder bestraft. Zerknirscht naht ihm deshalb der Sänger und bittet um Vergebung seiner Sünden. Darum sind die an Varuṇa gerichteten Hymnen auch die einzigen, die sich einigermaſsen mit der Poesie der Psalmen etwa vergleichen lassen. Als Probe gebe ich den Hymnus Rv. V, 85 in der Übersetzung von K. Geldner[1]):

»Das Lied stimm an bald laut, bald leiser tönend
Dem Varuṇa, dem Herrn des Alls, das liebe,
Ihm, der die Erde spannte, wie der Schlächter
Die Stierhaut in dem Sonnenscheine spreitet.

Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben[2]),
Ins Roſs den Mut gelegt, die Milch in Kühe,
Verstand ins Herz, in Wasserfluten Feuer[3]),
Die Sonn' am Himmel, auf den Fels den Soma.

---

[1]) »Siebenzig Lieder des Rigveda«, Nr. 2.
[2]) Im Text heiſst es aber: »Über die Wälder hat er den Luftraum ausgespannt.«
[3]) Nämlich den Blitz in die Wolke.

Die Wolkentonne stürzt er um und läfst sie
Zerrinnen in die Luft, nach Erd' und Himmel.
So tränket er, der König alles Lebens,
Die Wesen, wie des Feldes Frucht der Regen.

Er netzt der Erde Boden und den Himmel;
Sobald er jene Milch will melken lassen,
So hüllen Berge sich in Wetterwolken,
Und rüstige Männer bringen sie zum Schmelzen[1].

Auch dies gewaltige Wunderwerk Varuṇas,
Des hochgerühmten Gottes, will ich künden:
In Lüften stehend mifst er mit der Sonne
Die Erdenräume wie mit einem Mafse.

Auch dies gewaltige Wunderwerk des Gottes,
Des höchsten Weisen, tastet keine Hand an,
Dafs aller Ströme blinkende Gewässer
In eine See gegossen sie nicht füllen.

Wenn wir den nah befreundeten und lieben
Genossen oder Bruder oder Nachbarn,
Wenn wir den Landsmann oder Fremden jemals,
O Varuṇa, verletzten, so vergib das.

Wenn wir wie Schelme bei dem Spiel betrogen,
Wenn wissentlich wir fehlten oder anders,
So löse alle diese Schuld wie Flocken;
Dir lieb und wert zu sein, ist unser Streben.«

Varuṇa ist auch schon im Rigveda, wie er in der späteren Mythologie der Gott des Meeres ist, ein Gott der Gewässer, und darum bestraft er auch die Menschen, die sich versündigt haben, vornehmlich durch die Wassersucht. Ein schlichtes Gebet eines an der Wassersucht Erkrankten ist Rv. VII, 89. Ich gebe es in wörtlicher Prosaübersetzung:

»O möcht' ich doch noch nicht ins irdene Haus[2]) eingehen, o König Varuṇa! Sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

---

[1]) Die Milch ist das Wasser der (mit Kühen verglichenen) Wolken. Die »rüstigen Männer« sind die Sturmgötter (Maruts), welche beim Gewitter die »Milch« der Wolken zum Fliefsen bringen.

[2]) Das Grab oder die tönerne Urne, in welcher die Asche des verbrannten Leichnams aufbewahrt wird, kann gemeint sein. Über die Bestattungsweisen der alten Inder siehe unten S. 84 f.

Wenn ich, wie ein aufgeblasener Schlauch, schwankend einhergehe, o Steinbewehrter, — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Durch die Schwäche meines Verstandes bin ich — ich weifs nicht, wie — irre gegangen; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen!

Obgleich dein Sänger mitten im Wasser steht, hat ihn doch Durst heimgesucht; — sei gnädig, Herrscher, hab Erbarmen.

Was immer wir, o Varuṇa, Menschen, die wir sind, für Unrecht gegen das Göttervolk begangen, wenn wir auch aus Unverstand deine Gesetze übertreten haben, — o Gott, füge uns kein Leid zu um dieser Sünde willen!«

Ein ganz anderer Ton ist es, welcher in den Liedern an den Gott Indra angeschlagen wird. Indra kann als der eigentliche Nationalgott der vedischen Inder bezeichnet werden. Da aber die Inder zur Zeit des Rigveda noch ein kämpfendes und ringendes Volk waren, so ist auch Indra ein durchaus kriegerischer Gott. Seine ungeheure Kraft und Rauflust wird immer wieder geschildert, und mit Liebe verweilen die vedischen Sänger bei den Kämpfen des Indra mit den Dämonen, die er mit seinem Donnerkeil vernichtet. Namentlich wird der Kampf des Indra mit dem Vṛtra in zahlreichen Hymnen besungen. Immer wieder ist von dem grofsartigen Sieg die Rede, welchen der Gott über den Dämon errungen; unzählige Male wird Indra jubelnd gepriesen, dafs er den Vṛtra mit seinem Donnerkeil erschlagen. Vṛtra (wahrscheinlich »der Hemmer«) ist ein Dämon in Schlangen- oder Drachengestalt, der die Wasser in einem Berge eingeschlossen oder gefangen hält. Indra will die Wasser befreien. Er trinkt sich mit Soma Mut, eilt zum Kampf und erschlägt das Ungeheuer; — nun strömen die befreiten Wasser über den Leichnam des Vṛtra in raschem Laufe dahin. Sehr anschaulich wird uns diese grofse Tat des Indra in dem Liede Rv. I, 32 geschildert, das mit den Versen beginnt:

»Indras Heldentaten will ich verkünden, die ersten, die des Donnerkeils Herr getan hat. Die Schlange hat er geschlagen, den Wassern hat er Bahn gemacht, der Berge Bauch hat er gespalten.

Die Schlange hat er geschlagen, die auf dem Berge lag. Tvaṣṭar hat ihm den sausenden Donnerkeil geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.«[1])

[1]) Nach Oldenberg, der den ganzen Hymnus übersetzt hat in seiner »Religion des Veda«, S. 136 ff.

Die Lieder lassen keinen Zweifel darüber, dafs es sich bei dem Mythos vom Drachenkampf des Indra um ein gewaltiges Naturphänomen handelt. Himmel und Erde erzittern, wenn Indra den Vṛtra erschlägt. Er vernichtet den Drachen nicht nur einmal, sondern wiederholt, und er wird aufgefordert, auch in der Zukunft immer den Vṛtra zu töten und die Wasser zu befreien. Schon die alten indischen Veda-Erklärer sagen uns, dafs Indra ein Gewittergott ist, dafs wir unter den Bergen, in welchen die Wasser eingeschlossen sind, die Wolken zu verstehen haben, in denen Vṛtra — der Dämon der Dürre — die Wasser eingekerkert hält. Und die meisten europäischen Mythologen schlossen sich dieser Meinung an und sahen in dem donnerkeilbewehrten Indra ein Gegenstück des germanischen Thunar, der den Donnerhammer Mjölnir schwingt, einen in die indogermanische Vorzeit zurückreichenden Gewittergott, und in dem Drachenkampf eine mythologische Darstellung des Gewitters. Neuerdings hat aber Hillebrandt zu beweisen gesucht, dafs Vṛtra nicht ein Wolkendämon und nicht ein Dämon der Dürre, sondern ein Winterriese ist, dessen Macht durch den Sonnengott Indra gebrochen wird; die »Ströme«, welche von Vṛtra gefangengehalten und von Indra befreit werden, sind nach ihm nicht die Regengüsse, sondern die Ströme des nordwestlichen Indiens, welche im Winter versiegen und sich erst füllen, wenn die Sonne die Schneemassen der Berge des Himalaja zum Schmelzen bringt.

Wie immer dem sein mag, sicher ist, dafs die vedischen Sänger selbst kein klares Bewufstsein mehr von der ursprünglichen Naturbedeutung des Indra sowie des Vṛtra hatten. Für sie war Indra ein gewaltiger Kämpe, ein Riese von ungeheurer Stärke, Vṛtra aber der gefürchtetste unter den Dämonen, welche man in den schwarzen Ureinwohnern des Landes verkörpert glaubte. Indra kämpft ja nicht nur mit Vṛtra, sondern mit zahlreichen anderen Dämonen. Und seine Dämonenkämpfe sind nur ein Abbild der Kämpfe, welche die arischen Einwanderer auszufechten hatten. Darum ist auch Indra vor allem ein Gott der Krieger. Und von keinem der Götter des vedischen Pantheons werden uns so viele individuelle Züge mitgeteilt, keiner wird so »lebenswahr« — wenn man den Ausdruck von einer Gottheit gebrauchen kann — gezeichnet wie dieser kriegerische Gott in den 250 Hymnen, die ihm gewidmet sind. Grofs und

stark sind seine Arme. Mit schönen Lippen schlürft er den Somatrank, und wenn er getrunken, bewegt er vergnügt die Kinnbacken und schüttelt den blonden Bart. Goldblond ist auch sein Haar und seine ganze Erscheinung. Er ist ein Riese von Gestalt, — Himmel und Erde wären nicht grofs genug, um ihm als Gürtel zu dienen. An Stärke und Kraft kommt ihm kein Himmlischer und kein Irdischer gleich. Als er die zwei endlosen Welten erfafste, da waren sie für ihn blofs eine Handvoll. Mit Vorliebe wird er ein Stier genannt. Grenzenlos wie seine Stärke ist auch seine Trinkfähigkeit, die in den Liedern oft nicht ohne Humor geschildert wird. Bevor er den Vṛtra schlug, trank er drei Teiche voll Soma aus; und einmal heifst es gar, er habe auf einen Schluck dreifsig Teiche Somasaft getrunken. Kaum dafs er geboren war — und seine Geburt war keine gewöhnliche, denn noch im Mutterschofse sagte er: »Hier will ich nicht hinausgehen; das ist ein schlechter Weg; querdurch aus der Seite will ich hinaus« (Rv. IV, 18, 2) —, trank er auch schon den Soma becherweise. Manchmal hat er auch des Guten zuviel getan. In dem Lied Rv. X, 119 führt uns ein Sänger den trunkenen Indra vor, wie er einen Monolog hält und überlegt, was er machen soll — »So will ich's machen, nein, so,« »ich will die Erde hier, nein, ich will sie dorthin setzen« u. s. w. —, wobei jede Strophe mit dem vielsagenden Refrain endet: »Habe ich denn vom Soma getrunken?«

Dieser kriegerische Nationalgott eignete sich viel mehr als irgendein anderer zum Götterfürsten. Und obwohl im Rigveda fast jeder der Götter gelegentlich einmal als der erste und höchste aller Götter gepriesen wird — es ist dies eine Art der Schmeichelei, durch welche man sich den Gott gewogen machen will, ähnlich wie spätere Hofdichter manches kleine Fürstchen als Weltbeherrscher gefeiert haben —, so ist doch Indra in den ältesten Zeiten unzweifelhaft ein König unter den Göttern, ähnlich wie der Zeus des griechischen Olymps.

Als Götterfürst wird er gefeiert in dem Liede Rv. II, 12, das als Probe eines Indraliedes hier in wörtlicher Prosaübersetzung gegeben sei:

»Der verständige Gott, der, kaum dafs er geboren war, die Götter alle schon an Einsicht übertraf, vor dessen ungestümer Kraft Himmel und Erde erbebten, ob der Gröfse seiner Mannhaftigkeit, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die wankende Erde festigte, der die taumelnden Berge zur Ruhe brachte, der den Luftraum weithin ausmaſs, der den Himmel gestützt hat, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der die Schlange getötet und die sieben Ströme freigemacht, der die Kühe aus dem Versteck des Vala herausgetrieben[1]), der zwischen zwei Steinen (Wolken?) den Agni erzeugte, der Zermalmer in Schlachten — das, ihr Leute, ist Indra.

Der diese ganze Welt zum Wanken bringt, der die Sklavenrasse gedemütigt und ins Versteck getrieben, der die Reichtümer des Feindes an sich gerissen hat, gleichwie ein Spieler, wenn er gewonnen, den Preis einzieht, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der so gewaltig ist, und von dem die Leute fragen ‚Wo ist er?‘, und von dem sie sagen: ‚Er ist ja gar nicht,‘ der die Schätze des Feindes vermindert, wie der Gewinner beim Spiel die Einsätze, an den glaubet, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der ein Förderer des Frommen, ein Helfer des Armen, des Priesters, des flehenden Sängers, der ein Helfer dessen ist, der die Preſssteine herrichtet und den Soma preſst, der mit schönen Lippen trinkt — das, ihr Leute, ist Indra.

Unter dessen Botmäſsigkeit alle Rosse und Rinder, Menschen und Streitwagen stehen, der die Sonne, der die Morgenröte hervorgebracht, der die Wasser lenkt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Den die beiden Schlachtreihen, wenn sie zusammenstoſsen, jede einzeln anrufen — die beiden feindlichen Kämpfer, die stärkeren sowohl wie die schwächeren —, und den auch die beiden, welche denselben Streitwagen bestiegen[2]), jeder für sich anrufen, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ohne den die Menschen nicht siegen, den die Kämpfenden zu Hilfe rufen, der jedem Feind ein ebenbürtiger Gegner ist, der das Unerschütterliche erschüttert, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der immer noch diejenigen, welche groſse Schuld auf sich geladen, mit seinem Pfeil getötet hat, eh daſs sie es gedacht, der dem Trotzigen an Trotz nicht nachgibt, der Töter des Dasyu[3]) — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den in den Bergen hausenden Šambara[3]) im vierzigsten Herbste aufgefunden, der den Drachen Dānu[3]), obgleich dieser all seine Kraft anwandte, getötet hat, so daſs er hingestreckt dalag, — das, ihr Leute, ist Indra.

---

[1]) Nächst der Vṛtratötung ist diese Befreiung der Kühe die gröſste Heldentat des Indra. Man vergleicht damit — ich glaube, mit Recht — die Tat des Herakles, der den dreiköpfigen Geryoneus tötet und die von ihm geraubten Rinderherden wegführt. Ebenso Hercules und Cacus. Vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 143 fg. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 260 ff.

[2]) Nämlich der Kämpfer und der Wagenlenker.

[3]) Namen von Dämonen.

Der kraftvolle Stier, der mit sieben Zügeln einherfährt[1], der die sieben Ströme freigelassen hat, so dafs sie dahinfliefsen, der den zum Himmel hinaufklimmenden Rauhiṇa[2] hinabgeschleudert hat, mit dem Donnerkeil in der Hand, — das, ihr Leute, ist Indra.

Ja, Himmel und Erde beugen sich vor ihm; vor seiner ungestümen Kraft erzittern die Berge. Er, der als Somatrinker berühmt ist, der den Donnerkeil im Arme hält, der den Donnerkeil mit der Hand schwingt, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der den Somapresser und den Speisenkocher, der den Lobsänger und den Opferdarbringer[3] mit seiner Hilfe fördert, für den das Opferlied, für den der Soma, für den diese Opferspende hier eine Stärkung ist, — das, ihr Leute, ist Indra.

Der du unaufhaltsam dem Somapresser und dem Speisenkocher reiche Speise erschliefsest, der wahrlich bist du, der wahrhaftige! Mögen wir, o Indra, immerdar als deine lieben Freunde reich an Helden in der Opferversammlung gebieten!«[4]

Wenn uns die Hymnen an Varuṇa und Indra zeigen, dafs es den vedischen Dichtern nicht an Pathos, Kraft und Urwüchsigkeit fehlt, so zeigen uns die Lieder an Agni, das Feuer oder den Feuergott, dafs diese Dichter auch oft den schlichten, warmen Herzenston zu finden wissen. Agni — als das Opferfeuer und als das Feuer, das auf dem Herde flammt — gilt als der Freund der Menschen; er ist der Vermittler zwischen ihnen und den Göttern, und zu ihm spricht der Dichter wie zu einem lieben Freund. Er betet zu ihm, dafs er ihn segne, »wie der Vater den Sohn«, und er setzt voraus, dafs der Gott an seinem Liede sich freut und dem Sänger seinen Wunsch erfüllt. Wenn Indra der Gott des Kriegers ist, so ist Agni der Gott des Familienvaters, der ihm Weib und Kinder beschützt und ihm Haus und Hof gedeihen läfst. Er heifst selbst oft »Hausherr« (gṛhapati). Er ist der »Gast« jedes Hauses, »der erste aller Gäste«. Als Unsterblicher hat er unter den Sterblichen seine Wohnung aufgeschlagen; und unter seinem Schutze steht das Gedeihen der Familie. Seit uralter Zeit wurde die Braut, wenn sie ins

---

[1] Indra hat einen mit sieben Zügeln versehenen Wagen (Rv. II, 18, 1; VI, 44, 24), d. h.: viele Pferde — »sieben« bedeutet im Rigveda oft »viele« — sind an seinen Wagen gespannt.

[2] Name eines Dämons.

[3] Das sind die vier Opferpriester der älteren Zeit.

[4] Die letzte Strophe dürfte ein späterer Zusatz sein aus der Zeit, wo der Hymnus in ein Opferlied umgewandelt wurde.

neue Heim einzog, um das heilige Feuer herumgeführt, — und darum heifst Agni auch »der Buhle der Mädchen, der Gatte der Weiber« (Rv. I, 66, 8), und in einem Hochzeitsspruch wird gesagt, dafs Agni der Gatte der Mädchen ist, und dafs der Bräutigam die Braut von Agni empfängt. Schlichte Gebete richtete man an ihn bei der Hochzeit, bei der Geburt von Kindern und ähnlichen Familienereignissen. Während des Hochzeitsopfers betete man für die Braut: »Möge Agni, der Hausherr, sie schützen! Möge er ihre Nachkommen zu hohem Alter führen; gesegneten Schofses sei sie, Mutter lebender Kinder. Möge sie Freude ihrer Söhne schauen!« Als das Opferfeuer ist Agni »der Bote« zwischen Göttern und Menschen; und bald heifst es, dafs er als solcher die Opferspeisen zu den Göttern emporträgt, bald auch, dafs er die Götter zum Opfer herabbringt. Darum heifst er der Priester, der Weise, der Brahmane, der Purohita (Hauspriester), und mit Vorliebe wird ihm der Titel Hotar — so heifst der vornehmste der Priester — beigelegt. Werdende Mythologie und Dichtung sind gerade in den Liedern an Agni kaum zu trennen. Durch reichliche Güsse von zerlassener Butter wurde das Opferfeuer in heller Glut strahlend erhalten, und der Dichter sagt: Agnis Antlitz glänzt, oder sein Rücken, seine Haare triefen von Butterschmalz. Und wenn er als flammenhaarig oder rothaarig, rotbärtig, als mit scharfen Kinnbacken und goldenglänzenden Zähnen versehen geschildert wird; wenn von den Flammen des Feuers als von Agnis Zungen die Rede ist; wenn der Dichter, an das helle, nach allen Seiten strahlende Feuer denkend, den Agni vieräugig oder tausendäugig nennt; so kann man das alles ebensogut Poesie als Mythologie nennen. So wird auch das Prasseln und Knistern des Feuers mit dem Brüllen des Stieres[1]) verglichen, — und Agni wird als Stier bezeichnet. Die spitz aufsteigenden Flammen werden als Hörner gedacht, und ein Sänger nennt den Agni »mit tausend Hörnern versehen«, während ein anderer sagt, dafs er seine Hörner wetzt und im Zorne schüttelt. Ebenso häufig wird aber Agni auch mit einem lustig wiehernden Pferde, einem »feurigen Renner«, verglichen, — und in der Mythologie wie im Kult steht Agni zum Pferd in enger Beziehung. Wenn

[1]) Auch im Englischen spricht man vom 'roaring fire', dem »brüllenden Feuer«.

aber Agni auch als der Vogel, der Himmelsadler, bezeichnet wird, der mit raschem Fluge zwischen Himmel und Erde dahineilt, so haben wir an die vom Himmel herabfahrende Blitzesflamme zu denken. Wieder an eine andere Erscheinung des Feuers denkt der Dichter, wenn er sagt (Rv. I, 143, 5): »Agni frifst mit seinen scharfen Kinnbacken die Wälder; er zerkaut sie, er streckt sie nieder wie der Krieger seine Feinde.« Und ähnlich ein anderer Dichter (Rv. I, 65, 8): »Wenn Agni, vom Winde entfacht, sich durch die Wälder ausbreitet, schert er ab das Haar der Erde« (d. h. Gras und Kräuter).

Selbst die eigentlichen Agnimythen sind nur aus der dichterischen Bilder- und Rätselsprache hervorgegangen. Agni hat drei Geburten oder drei Geburtsstätten: Am Himmel glüht er als das Feuer der Sonne, auf Erden wird er von den Menschen aus den beiden Reibhölzern erzeugt, und als der Blitz wird er im Wasser geboren. Da er mit Hilfe von zwei Reibhölzern (Araṇis) erzeugt wird, heifst es, dafs er zwei Mütter hat, — und »kaum ist das Kind geboren, frifst es die beiden Mütter auf« (Rv. X, 79, 4). Ein älterer Dichter aber sagt: »Zehn unermüdliche Jungfrauen haben dies Kind des Tvaṣṭar (d. h. den Agni) hervorgebracht« (Rv. I, 95, 2), womit die zehn Finger gemeint sind, welche beim Feuerquirlen verwendet werden mufsten; und da es nur durch grofse Kraftanstrengung möglich war, das Feuer durch das Quirlen aus den Hölzern herauszubringen, heifst Agni im ganzen Rigveda »der Sohn der Kraft«.

Bei dem ausgedehnten Umfang, welchen der Feuerkult bei den alten Indern spielte, ist es nicht zu verwundern, dafs von den zahlreichen Liedern im Rigveda, welche dem Agni gewidmet sind — es sind deren gegen zweihundert — die meisten als Opferlieder verwendet, viele auch nur für Opferzwecke gedichtet worden sind. Dennoch finden wir unter diesen Liedern viele einfache, schlichte Gebete, die ja vielleicht das Werk von Priestern, jedenfalls aber das Werk von Dichtern sind. Als Beispiel gebe ich den ersten Hymnus unserer Rigveda-Saṃhitā in der Übersetzung von Ernst Meier[1]), welche den Charakter des Originals sehr gut wiedergibt:

---

[1]) Die klassischen Dichtungen der Inder III, 32 fg.

»Ich preise den Agni [1],
Den göttlichen Opferer,
Den Priester, den Sänger,
Den Schätzereichsten.

Gepriesen von alten
Und neuen Weisen,
Führe Agni
Die Götter hieher!

Durch ihn erhalte der Opfrer
Täglich sich mehrenden,
Ruhmvollen Reichtum
Und kräftige Kinder!

O, Agni, das Opfer,
Das du umfassest
Ungestört,
Das kommt zu den Göttern.

Er, der heilige Sänger,
Der das Opfer leitet,
Der wahrhaftig und ruhmvoll,
Er, der Gott, nahe mit den Göttern.

O, Agni, das Heil,
Das du dem Opfrer gewährst,
Das kommt auch wahrlich
Dir zugut.

Wir nahen dir täglich
Bei Nacht und am Tage,
Mit frommen Werken
Dich verehrend.

Wir nahen dir,
Dem Beschützer der Opfer,
Dem Strahlenden,
Der du wächst in der Wohnung.

Sei uns freundlich, o Agni,
Wie der Vater dem Sohn!
Sei du mit uns
Zu unserm Heile!«

---

[1]) E. Meier schreibt immer den Nominativ Agnis statt Agni.

Manche Perlen lyrischer Dichtung, die uns ebenso durch das feine Verständnis für Naturschönheiten, wie durch ihre bilderreiche Sprache anmuten, finden sich unter den Liedern an Sūrya (die Sonne), an Parjanya (den Regengott), an die Maruts (die Sturmgötter) und vor allem an Uṣas (die Morgenröte). In den an die letztere gerichteten Hymnen überbieten sich die Sänger an prachtvollen Bildern, welche die Herrlichkeit der aufleuchtenden Morgenröte schildern sollen. Strahlend naht sie wie eine von der Mutter geschmückte Jungfrau, die stolz ist auf ihren Leib. Sie zieht prächtige Gewänder an, wie eine Tänzerin, und enthüllt dem Sterblichen ihren Busen. In Licht gekleidet erscheint die Jungfrau im Osten und entschleiert ihre Reize. Sie öffnet die Tore des Himmels und tritt strahlend aus denselben hervor. Immer wieder werden ihre Reize mit denen eines zur Liebe lockenden Weibes verglichen.

»Als wäre nach dem Bad der Schönheit ihres Leibs
Sie sich bewufst, steht sie hoch aufgerichtet da,
Dafs wir sie schau'n. Den Feind, das Dunkel, hat verscheucht
Die Himmelstochter, die mit Licht gekommen ist.

Gleich einem schönen Weib enthüllt die Himmelstochter
Den Männern ihre Brust. Sie breitet Schätze aus,
Die sich der Fromme wünscht; und wie von Alters her,
Hat wieder uns die Junge heut' das Licht gebracht.« [1])

Den folgenden Hymnus an die Morgenröte (Rv. VI, 64) gebe ich in der Übersetzung von H. Brunnhofer [2]):

»In Majestät aufstrahlt die Morgenröte,
Weifsglänzend wie der Wasser Silberwogen.
Sie macht die Pfade schön und leicht zu wandeln
Und ist so mild und gut und reich an Gaben.

Ja, du bist gut, du leuchtest weit, zum Himmel
Sind deines Lichtes Strahlen aufgeflogen.
Du schmückest dich und prangst mit deinem Busen
Und strahlst voll Hoheit, Göttin Morgenröte.

Es führt dich ein Gespann von roten Kühen,
Du sel'ge, die du weit und breit dich ausdehnst.
Sie scheucht die Feinde wie ein Held mit Schleudern,
Und schlägt das Dunkel wie ein Wagenkämpfer.

---

[1]) Rv. V, 80, 5—6.

[2]) Geist der indischen Lyrik, S. 8 f.

Bequeme Pfade hast du selbst auf Bergen
Und schreitest, selberleuchtend, durch die Wolken.
So bring uns, Hohe, denn auf breiten Bahnen
Gedeih'n und Reichtum, Göttin Morgenröte!

Ja bring uns doch, die du mit deinen Rindern
Das Beste führest, Reichtum nach Gefallen!
Ja, Himmelstochter, die du dich als Göttin
Beim Morgensegen noch so mild gezeigt hast!

Die Vögel haben sich bereits erhoben
Und auch die Männer, die beim Frühlicht speisen.
Doch bringst du auch dem Sterblichen viel Schönes,
Der dich daheim ehrt, Göttin Morgenröte!«

An Vāta, den Wind, als den Führer der Maruts, der Sturmgötter, ist der folgende Hymnus (Rv. X, 168) gerichtet, den ich gleichfalls in der Übersetzung von H. Brunnhofer[1]) anführe:

»Der Wucht von Vātas Wagen Preis und Ehre!
Mit Donnerhall fährt er dahin zerschmetternd.
Bald streift den Himmel er und färbt ihn rötlich,
Bald stürmt er erdenwärts und wühlt den Staub auf.

So stürmen Vātas Scharen durch die Lande,
Wie Bräute zu des Bräutigams Empfange.
Mit seinen Freunden auf demselben Wagen
Saust er dahin, des Weltenalls Beherrscher.

Er fährt dahin auf luftig hohen Bahnen
Und kommt nicht einen Tag zu Rast und Ruhe.
Der Wolken Freund, der Fromme, Erstgeborne,
Wo stammt er her, von wannen mag er kommen?

Der Götter Hauch, dem Weltenall entsprossen,
Er fährt dahin, wohin es ihn gelüstet.
Man hört sein Brausen wohl, doch niemand sieht ihn.
Auf, lafst uns Vāta hoch mit Opfern ehren!«

Neben diesen Liedern, welche als Werke der Dichtkunst geschätzt zu werden verdienen, gibt es allerdings eine zweite Klasse von Hymnen im Rigveda, welche nur als Opfergesänge und Litaneien für ganz bestimmte rituelle Zwecke verfafst worden sind. Eine strenge Scheidung ist hier allerdings nicht möglich. Ob wir ein Lied als die spontane Äufserung eines

[1]) Geist der indischen Lyrik, S. 11.

frommen Glaubens, als das Werk eines gottbegeisterten Dichters oder aber als ein handwerksmäfsig zusammengestelltes Opfergebet auffassen wollen, ist oft nur Geschmacksache. Charakteristisch für diese Gebete und Opfergesänge ist immerhin die aufserordentliche Eintönigkeit, die ihnen anhaftet. Es sind immer dieselben Redewendungen, mit denen ein Gott wie der andere als grofs und gewaltig gepriesen wird; immer dieselben Formeln, mit denen der Opferpriester um Rinderschätze und Reichtümer zu den Göttern fleht. Viele dieser Opfergesänge sind schon daran erkennbar, dafs in einem und demselben Hymnus mehrere Götter, mitunter sogar sämtliche Götter des vedischen Pantheons nacheinander angerufen werden. Denn bei dem grofsen Somaopfer mufs jeder Gott seinen Teil bekommen, und jede Opferspende mufs von einem Vers begleitet sein. Man vergleiche z. B. mit den oben zitierten Liedern an Varuṇa, Indra und Agni eine Opferlitanei wie die folgende (Rv. VII, 35):

»Zum Heile seien uns Indra und Agni mit ihren Gnaden, zum Heile Indra und Varuṇa, denen Opferspeise dargebracht wird; zum Heile Indra und Soma, zur Wohlfahrt, zu Heil und Segen! Zum Heile seien uns Indra und Pūṣan beim Gewinnen der Beute.

Zum Heile sei uns Bhaga, zum Heile sei uns unser Lobgesang, zum Heile sei uns Purandhi, zum Heile seien uns die Reichtümer . . .

Zum Heile sei uns Dhātar, zum Heile Dhartar, zum Heile sei uns die Weitausgebreitete[1]) mit ihren Labungen; zum Heile seien uns die beiden grofsen Weltenräume[2]), zum Heile sei uns der Berg, zum Heile seien uns die günstigen Anrufungen der Götter.

Zum Heile sei uns der lichtantlitzige Agni, zum Heile Mitra und Varuṇa, zum Heile die beiden Aśvins; zum Heile seien uns die guten Werke der Frommen! Heil wehe uns der kräftige Windgott zu!«

Und so geht es fort durch fünfzehn lange Strophen.

Zu diesen Opferliedern gehören unter anderen auch die sogenannten Āprīsūktas »Beschwichtigungshymnen« (d. h. Hymnen zur Beschwichtigung oder Versöhnung bestimmter Gottheiten, Dämonen und gewisser persönlich gedachter, mit dem Opfer verbundener Gegenstände). Diese Hymnen, deren es zehn in der Rigveda-Saṃhitā gibt, haben eine ganz bestimmte Verwendung beim Tieropfer. Sie bestehen alle aus elf oder zwölf Versen, und Agni wird in denselben unter verschiedenen Namen

[1]) D. h. die Erde.
[2]) Himmel und Erde.

angerufen, dafs er die Götter zum Opfer herbeibringe. Im vierten oder fünften Vers werden die Priester aufgefordert, das heilige Gras hinzustreuen, auf dem die Götter sich niederlassen sollen, um die Opfergaben entgegenzunehmen. Auch gewisse Göttinnen werden in diesen Hymnen regelmäfsig angerufen, und der vorletzte Vers enthält gewöhnlich eine Anrufung an den Pfosten, welcher zum Anbinden des Opfertieres dient, z. B.: »O göttlicher Baum, lasse die Opferspeise zu den Göttern gehen«.

Durchweg Opfergesänge sind die schon erwähnten Hymnen des IX. Buches, welche alle an Soma gerichtet sind und bei dem grofsen Somaopfer Verwendung finden. In schier endloser Eintönigkeit werden hier immer wieder dieselben Vorgänge, das Pressen des Soma, das Mischen und Läutern desselben, das Eingiefsen in die Kufen u s. w. besungen, immer wieder wird Indra zum Somatrank herbeigerufen, Soma und Indra vereint werden gepriesen und um Reichtümer angefleht, oder um den Regen, von dem der durch das Sieb herabträufelnde Somasaft ein Symbol ist. Nur selten einmal stofsen wir in diesen eintönigen Litaneien auf ein hübsches Bild, wie etwa, wenn es vom Soma heifst (Rv. IX, 16, 6):

»Geläutert in dem Schafhaarsieb
Erhebt er sich zu voller Pracht
Und stehet da, wie nach der Schlacht
Der Held bei den geraubten Küh'n.«

Dafs aber Verse für rituelle Zwecke verfafst und doch von hoher dichterischer Schönheit sein können, das beweisen die Totenbestattungslieder, von denen uns einige im X. Buch des Rigveda erhalten sind. Die Leichen wurden im alten Indien in der Regel verbrannt, doch war in der ältesten Zeit wahrscheinlich bei den Indern, wie bei anderen indogermanischen Völkern, das Begraben üblich. Auf ein Begräbnis beziehen sich die schönen Verse (Rv. X, 18, 10—13):

»Geh hin zur Mutter, gehe hin zur Erde,
Der weitgestreckten, breiten, segensreichen —
Dem Frommen eine wollig-weiche Jungfrau —
Sie halte dich vom Rande des Verderbens!

Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide,
Empfang ihn freundlich und mit liebem Grufse.
Umhüll ihn, Erde, wie den Sohn
Die Mutter hüllt in ihr Gewand.

Nun stehe fest die aufgeworfne Erde,
Und tausendfacher Staub mög' drüber fallen.
Mög' dieses Haus von fetten Spenden triefen
Und ihm ein Obdach sein zu allen Zeiten.

Ich stemme dir die Erde ab und lege,
Ohn' dafs du's fühlst, aufs Haupt dir diesen Deckel.
Die Väter mögen deinen Hügel wahren,
Und Yama dort dir eine Stätte schaffen[1]).«

Es ist wohl möglich, diese Verse — wie Oldenberg[2]) meint — auch in das Leichenverbrennungsrituell einzufügen. Es wurden nämlich, wie uns die Ritualbücher lehren, im alten Indien nach der Verbrennung die Knochen gesammelt und in eine Urne gelegt, und diese wurde begraben. Demnach könnten diese Verse beim Begraben dieser Knochenurne gesprochen worden sein. Ich halte das aber nicht für wahrscheinlich. Die Worte: »Öffne dich, Erde, tu ihm nichts zu Leide« u. s. w. scheinen mir doch nur bei Errichtung eines Grabhügels über dem wirklichen Leichnam einen Sinn zu haben. Die Sitte des Begrabens der Knochen halte ich für ein Überlebsel einer älteren Sitte des Begrabens der Leichen, auf welche unsere Verse sich beziehen[3]).

Hingegen ist das Lied Rv. X, 16, 1—6, vermutlich aus jüngerer Zeit stammend, für die Zeremonie der Leichenverbrennung bestimmt. Wenn der Holzstofs errichtet ist, wird der Leichnam daraufgelegt und das Feuer entzündet. Und während die Flammen über denselben zusammenschlagen, beten die Priester:

»Verbrenn ihn nicht, verseng ihn nicht, o Agni,
Zerstückle nicht die Haut und seine Glieder;
Wenn du ihn gar gekocht, o Jātavedas[4]),
Magst du ihn hin zu unsern Vätern senden.

---

[1]) Übersetzt von F. Max Müller, Anthropologische Religion, aus dem Englischen übersetzt von M. Winternitz (Leipzig 1894), S. 250. (Die Übersetzung erschien zuerst im IX. Bd. der ZDMG.) Der letzte Vers heifst wörtlich übersetzt: »Ich werfe rings um dich die Erde auf. Mög' ich dich nicht verletzen, indem ich diese Steinplatte niederlege. Die Väter mögen diese Säule fest bewahren, und Yama hier dir Sitze bereiten.«

[2]) Religion des Veda, S. 571.

[3]) Zur Zeit, als die Leichenverbrennung schon allgemein Sitte war, wurden noch Kinder und Aszeten begraben. Doch deutet nichts in den obigen Versen darauf hin, dafs es sich um das Begräbnis eines Kindes oder eines Aszeten handelt.

[4]) Ein Name des Gottes Agni.

Ja, wenn du ihn gekocht, o Jātavedas,
Magst du ihn unsern Vätern übergeben;
Ist er in jenes Leben eingetreten,
So wird er treu der Götter Dienst verrichten.

Zur Sonne geh dein Aug', zum Wind die Seele,
Wie's recht dir, geh zum Himmel, geh zur Erde,
Geh zu den Wassern, wenn es dir genehm ist;
Des Leibes Glieder ruhen bei den Kräutern.

Das ew'ge Teil — wärm es mit deiner Wärme,
Wärm es mit deinem Glanz, mit deinen Gluten,
O Gott des Feuers, nimm freundliche Gestalt an,
Und trag es sanft hinweg zur Welt der Frommen[1])«.

Hier spielen bereits philosophische Anschauungen über das Leben nach dem Tode und über das Schicksal der Seele in die mythologischen Vorstellungen von Agni und den Vätern hinein. Diese Anspielungen stehen nicht vereinzelt da, sondern es gibt ungefähr ein Dutzend Hymnen im Rigveda, die wir als philosophische Hymnen bezeichnen können, in denen neben Spekulationen über das Weltall und die Weltschöpfung zum ersten Male jener grofse pantheistische Gedanke von der Weltseele auftaucht, die mit dem Weltall eins ist — ein Gedanke, welcher von da an die ganze indische Philosophie beherrscht hat.

Schon früh regten sich bei den Indern Zweifel an der Macht, ja an dem Dasein der Götter. Bereits in dem oben übersetzten Liede Rv. II, 12, welches die Macht und die Krafttaten des Indra so zuversichtlich preist und dessen einzelne Strophen in den so glaubensinnig ausgestofsenen Refrain: »Das, ihr Leute, ist Indra« ausklingen, selbst da hören wir schon, dafs es Leute gab, die an Indra nicht glaubten: »Von dem die Leute fragen ‚wo ist er?' und von dem sie sagen ‚er ist ja gar nicht' ... an den glaubet — das, ihr Leute, ist Indra«. Ähnlichen Zweifeln begegnen wir in dem merkwürdigen Hymnus Rv. VIII, 100, wo die Priester aufgefordert werden, ein Loblied auf Indra vorzutragen, »ein wahrhaftiges, wenn er in Wahrheit ist; denn so mancher sagt: ‚Es gibt keinen Indra, wer hat ihn je gesehen? An wen sollen wir das Loblied richten?'« Worauf dann Indra persönlich auftritt, um sein Dasein und seine Gröfse zu versichern: »Da bin

[1]) Übersetzung von Max Müller a. a. O., S. 248 f.

ich, Sänger, schau mich an hier, alle Wesen überrage ich an Gröfse u. s. w.«

Hatte man aber einmal begonnen, an Indra selbst zu zweifeln, der doch der höchste und mächtigste aller Götter war, so regten sich umsomehr Bedenken gegen die Vielheit der Götter überhaupt, und Zweifel begannen sich zu regen, ob es denn einen Wert habe, den Göttern zu opfern. So in dem Hymnus Rv. X, 121, in welchem Prajāpati als Schöpfer und Erhalter der Welt und als einziger Gott gepriesen wird, und wo in dem von Vers zu Vers wiederkehrenden Refrain: »Welchen Gott sollen wir durch Opfer ehren?« der Gedanke verborgen liegt, dafs es eigentlich mit all der Vielheit von Göttern nichts ist, und dafs nur der eine und einzige, der Schöpfer Prajāpati, Verehrung verdient. Und schliefslich hat diese Zweifelsucht in dem tiefsinnigen Gedicht von der Schöpfung (Rv. X, 129) ihren gewaltigsten Ausdruck gefunden. Es beginnt mit einer Schilderung der Zeit vor der Schöpfung:

»Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schlofs sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, aufser dem kein andres war.«

Nur ganz schüchtern wagt der Dichter eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Welt. Er denkt sich den Zustand vor der Schöpfung als »Finsternis von Finsternis umhüllt«, weithin nichts als eine undurchdringliche Wasserflut, bis durch die Macht des Tapas, der Hitze (wohl einer Art »Bruthitze«), »das Eine« entstand. Dieses »Eine« war bereits ein intellektuelles Wesen; und als das erste Erzeugnis seines Geistes — »des Geistes erster Same«, wie der Dichter sagt — entstand Kāma, d. h. »Begierde, Sinnenlust« [1]), und in diesem Kāma »haben die Weisen, im Herzen forschend,

[1]) Nicht der Schopenhauersche »Wille«, wie Deussen und andere annehmen. Wie die sinnliche Liebe zur Zeugung und Entstehung der Wesen führt, so dachten sich diese alten Denker die Sinnenlust als den Urquell alles Seins. Tapas kann auch »Askese« bedeuten.



durch Nachdenken den Zusammenhang des Seienden mit dem Nichtseienden gefunden«. Doch nur leise Andeutungen wagt der Dichter zu geben, bald regen sich wieder Zweifel, und er schliefst mit den bangen Fragen:

»Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen[1])?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weifs es! — oder weifs auch er es nicht?[2])«

Wohl tritt in den meisten philosophischen Hymnen des Rigveda der Gedanke an einen Weltschöpfer hervor, der bald Prajāpati, bald Brahmaṇaspati oder Bṛhaspati, bald Viśvakarman heifst, der aber immer noch als ein persönlicher Gott gedacht ist. Aber schon in dem eben zitierten Vers scheint es dem Dichter zweifelhaft, ob die Schöpfung »gemacht« oder auf andere Weise entstanden ist, und das schöpferische Prinzip erhält in dem Gedicht keinen Namen, sondern es heifst »das Eine«. So bereitet sich schon in den Hymnen der grofse Gedanke von der Alleinheit vor, der Gedanke, dafs alles, was wir in der Natur sehen und was der volkstümliche Glaube als »Götter« bezeichnet, in Wirklichkeit nur der Ausflufs des Einen und Einzigseienden, dafs alle Vielheit nur Schein ist — ein Gedanke, der eigentlich schon klar und deutlich in dem Vers Rv. I, 164, 46 ausgesprochen ist:

»Man nennt es Indra, Varuṇa und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter;
Man nennt es Agni, Yama, Mātariśvan[3])«.

Während diese philosophischen Hymnen gleichsam eine Brücke zu den philosophischen Spekulationen der Upaniṣads bilden, gibt

[1]) D. h. die Götter sind selber geschaffen, sie können uns also nicht sagen, woher die Welt entstanden ist.

[2]) Die Verse übersetzt von Paul Deussen, der in dem ersten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« alle philosophischen Hymnen des Rigveda übersetzt und eingehend behandelt hat.

[3]) Übersetzt von Deussen a. a. O. 118.

es auch eine Anzahl von Gedichten in der Rigveda-Saṃhitā — es dürften ihrer gegen zwanzig sein —, die uns zur epischen Dichtung hinüberführen. Es sind dies Bruchstücke von Erzählungen in Form von Dialogen, die man jetzt mit Oldenberg, der sich mit dem Studium dieser Klasse von vedischen Hymnen zuerst eingehend beschäftigt hat, als Ākhyānahymnen zu bezeichnen pflegt[1]). Oldenberg hat gezeigt, dafs die älteste Form epischer Dichtung in Indien[2]) in einem Gemisch von Prosa und Versen bestand, und zwar in der Weise, dafs die Verse meistens[3]) nur die Reden und Gegenreden der auftretenden Personen enthielten, während die Begebenheiten, welche zu den poetischen Wechselreden Anlafs gaben, in Prosa erzählt wurden. Es wurden aber ursprünglich nur die Verse in bestimmter Form dem Gedächtnis eingeprägt und überliefert, während die Prosa von jedem Erzähler nach Belieben mit seinen eigenen Worten erzählt werden konnte. In den Ākhyānahymnen des Rigveda nun sind uns nur die poetischen Wechselreden der in der Erzählung auftretenden Personen erhalten, während uns die Prosateile der Erzählung verloren gegangen sind. Nur manche dieser Erzählungen können wir uns mit Hilfe der Brāhmaṇas oder der späteren epischen Litteratur oder auch aus Kommentaren zum Teil wenigstens ergänzen.

---

¹) »Das altindische Âkhyâna« in ZDMG 37 (1883), 54 ff. und »Âkhyânahymnen im Rigveda« in ZDMG 39 (1885), 52 ff. Ākhyāna bedeutet »Erzählung«.

²) Ernst Windisch hatte bereits im Jahre 1878 in einem auf der 33. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera gehaltenen Vortrag auf die Bedeutung der ganz ähnlichen Erscheinungen in der altirischen Sagendichtung hingewiesen und bei dieser Gelegenheit auch schon auf die verwandten Erscheinungen in der indischen Litteratur aufmerksam gemacht.

³) Aufser diesen Wechselreden wurden auch die Hauptmomente einer Erzählung manchmal in Versen vorgetragen. Umgekehrt hat man ganz kurze Reden gewifs in der Prosaerzählung gegeben. »Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, dafs in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog, in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefafst war, so scheint umgekehrt die meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlufspunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben«. Geldner in den Vedischen Studien I, 291 f.

So finden wir im Rv. X, 95 ein Gedicht von 18 Strophen, aus Wechselreden zwischen Purūravas und Urvaśī bestehend. Purūravas ist ein Sterblicher, Urvaśī eine Nymphe (Apsaras). Vier Jahre lang weilte die göttliche Schöne als des Purūravas Gattin auf Erden, bis sie von ihm schwanger ward. Dann entschwand sie, »wie die erste der Morgenröten«. Darauf ging er aus, sie zu suchen; endlich findet er sie, wie sie zusammen mit anderen Wasserfrauen auf einem See ihr Spiel treibt. Das ist so ziemlich alles, was wir aus den dunklen, oft ganz unverständlichen Versen — den Wechselreden des Verlassenen und der im Teiche mit ihren Gespielinnen sich tummelnden Göttin — entnehmen können. Glücklicherweise ist uns dies uralte Märchen von der Liebe eines sterblichen Königs zu einem Göttermädchen in der indischen Litteratur auch sonst noch aufbewahrt und wir können so einigermafsen das Gedicht des Rigveda ergänzen. Schon in einem Brāhmaṇa [1]) wird uns die Sage von Purūravas und Urvaśī erzählt, und die Verse des Rigveda sind in die Erzählung eingeflochten. Es heifst da, dafs die Nymphe, als sie einwilligte, des Purūravas Gattin zu werden, drei Bedingungen gestellt habe, darunter die, dafs sie ihn nie nackt sehen dürfe. Die Gandharvas — Halbgötter desselben Reiches, dem die Apsaras angehören — wollen die Urvaśī wieder zurückerlangen. Darum rauben sie des Nachts zwei Lämmchen, die sie wie Kinder liebt und die an ihrem Bette angebunden sind. Und da Urvaśī sich bitter beklagt, dafs man sie beraube, als wäre kein Mann da, springt Purūravas — »nackt wie er war, denn es deuchte ihm zu lange, wenn er erst ein Kleid anlegen sollte« — auf, die Diebe zu verfolgen. Im selben Augenblicke aber lassen die Gandharvas einen Blitz erscheinen, so dafs es taghell wird und Urvaśī den König nackt erblickt. Da verschwand sie; und als Purūravas wiederkam, war sie fort. Vor Gram wahnsinnig, wanderte darauf der König im Lande umher, bis er eines Tages zu einem Teiche kam, in welchem Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwammen. Und hier entspinnt sich das Gespräch, das uns im Rigveda erhalten ist, und das im Brāhmaṇa [2])

---

[1]) Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 1.

[2]) Das Śatapatha-Brāhmaṇa hat blofs 15 von den 18 Versen des Rigveda.

mit erklärenden Zusätzen wiedergegeben wird. Doch vergebens sind alle Bitten des Purūravas, dafs sie zu ihm zurückkehre. Selbst da er verzweifelt von Selbstmord spricht — er will sich vom Felsen stürzen, den grimmen Wölfen zum Frafs —, hat sie nur die Antwort:

»Stirb nicht, Purūravas, stürz nicht hinab
Vom Felsen dich, zum Frafs den wilden Wölfen —
Es gibt ja keine Freundschaft mit den Weibern,
Sie haben Herzen wie Hyänen«.

Ob und wie Purūravas mit der Geliebten wieder vereint wird, ist weder aus dem Rigveda noch aus dem Śatapatha-Brāhmaṇa ganz klar. Es scheint, dafs er in einen Gandharva verwandelt wird und in den Himmel gelangt, wo ihm erst die Seligkeit der Wiedervereinigung zuteil wird. Die Geschichte von Purūravas und Urvaśī ist in Indien oft wiedererzählt worden; sie wird in dem zum schwarzen Yajurveda gehörigen Kāṭhaka kurz angedeutet, sie wird in vedaexegetischen Werken, in dem Harivaṃśa, einem Anhang zum Mahābhārata, im Viṣṇu-Purāṇa und in dem Märchenbuch Kathāsaritsagara wiedererzählt, und kein geringerer als Kālidāsa hat aus ihr eines seiner unsterblichen Dramen geschaffen. Wie weit aber der Rigveda zeitlich hinter allem, was wir von indischer Litteratur besitzen, zurückliegt, beweist der Umstand, dafs trotz aller Bemühungen, die Verse des Rigveda mit den späteren Erzählungen in Einklang zu bringen und letztere zur Erklärung des rigvedischen Gedichtes zu verwenden[1]), in diesen Versen noch vieles dunkel und unaufgeklärt bleibt.

Ein anderes kostbares Bruchstück alter Erzählungskunst ist uns in dem Zwiegespräch von Yama und Yamī (Rv. X, 10) erhalten. Ein alter Mythos vom Ursprung des Menschengeschlechtes von einem ersten Zwillingspaar liegt dem Gespräch zugrunde[2]). Yamī sucht ihren Bruder Yama zur Blutschande zu

---

[1]) S. besonders Geldner in den Vedischen Studien, I, 243—295. Anders Oldenberg, ZDMG 39, 72 ff. und »Die Literatur des alten Indien«, S. 53 ff.

[2]) Yama bedeutet »Zwilling«, und Yamī ist eine Femininbildung zu Yama. Eine mythologische Deutung des Mythos hat A. Winter in dem Aufsatz: »Mein Bruder freit um mich« (Zeitschrift des Vereins



verleiten, damit das Menschengeschlecht nicht aussterbe. In leidenschaftlichen, liebeglühenden Worten lockt die Schwester den Bruder zur Liebe — in ruhiger, gelassener Rede, hinweisend auf die ewigen Gesetze der Götter, welche die Vereinigung von Blutsverwandten verbieten, wehrt Yama ab. Voll dramatischer Kraft sind diese Reden, in denen nur leider noch vieles unklar ist. Yamī spricht zuerst:

»Zur Freundschaft will den Freund ich an mich locken,
Und hätt' er selbst das weite Meer durchquert.
Von ihm als Vater leg' ein Kind in mich
Der Schöpfer, denkend an der Erde Zukunft!«

Yama erwidert darauf:

»Nicht solche Freundschaft wünscht dein Freund, wo die
Von gleichem Blut zu einer Fremden wird.
Es spähen weit umher des Himmels Ordner,
Des grofsen Gottes heldenhafte Söhne.«

Yamī aber sucht den Bruder zu überreden, dafs die Götter selbst es wünschen, dafs er mit ihr sich vereine, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Da er aber nicht hören will, wird sie immer dringender, immer leidenschaftlicher:

»Die Liebe treibt zu Yama mich, die Yamī,
Mit ihm zu ruhn auf gleicher Lagerstätte.
Als Weib dem Gatten geb' ich ganz mich hin dir,
Lafs uns verbunden sein wie Rad und Wagen!«

Yama aber wehrt wieder ab mit den Worten:

»Sie stehn nicht still, sie schliefsen nicht die Augen,
Der Götter Späher, die die Erd' durchstreifen.
Gesell' dich, Dreiste, rasch zu einem andern,
Mit ihm verbunden sei wie Rad und Wagen!«

Aber immer stürmischer wird die Schwester, immer heifser begehrt sie nach des Yama Umarmung, bis sie — auf seine wiederholte Weigerung — in die Worte ausbricht:

»Was bist du, Yama, für ein Schwächling doch!
Dein Herz und deinen Sinn begreif' ich nimmer.
Vielleicht dafs eine andre dich umschlingt,
Gleichwie der Gurt das Rofs, den Baum die Ranke!«

---

für Volkskunde VII, 1897, S. 172 ff.) versucht, indem er Rv. X, 10 mit einem lettischen Volkslied vergleicht, in welchem der Bruder die Schwester zur Blutschande zu verleiten sucht.

Worauf Yama das Zwiegespräch mit den Worten beschliefst:

»Auch du umschlinge, Yamī, einen andern
— Und dich der andre — wie den Baum die Ranke!
Sein Herz gewinne du, und er das deine:
So leb' mit ihm in wunderschöner Eintracht!«

Wie die Geschichte von Yama und Yamī geendet hat, wissen wir nicht; auch keine spätere Quelle gibt darüber Aufschlufs. So ist das Gedicht des Rigveda leider nur ein Torso, — aber ein Torso, der auf ein herrliches Kunstwerk schliefsen läfst.

Zu den Ākhyānahymnen möchte ich auch das Sūryāsūkta, Rv. X, 85, stellen. Dieser Hymnus schildert nämlich die Hochzeit der Sūryā (der Sonnentochter, wie die Morgenröte hier genannt wird) mit Soma (dem Mond), wobei die beiden Aśvins die Brautwerber waren. Dieser Hymnus besteht aus 47 Versen, die ziemlich lose zusammenhängen. Die Verse beziehen sich fast alle auf das Hochzeitsrituell, und die meisten derselben wurden, wie wir aus den Gṛhyasūtras, den Lehrbüchern des häuslichen Rituals, wissen, auch bei der Hochzeit gewöhnlicher Sterblicher verwendet. Doch glaube ich nicht, dafs diese Verse — wie das zum Teil bei den Totenbestattungshymnen der Fall ist — blofs aus dem Rituell zusammengestellt wurden; so dafs sie etwa so anzusehen wären, wie wenn in einem Gebetbuch alle bei den Hochzeitsriten zu verwendenden Sprüche in einem Kapitel vereinigt sind. Ich glaube vielmehr, wir haben es hier mit einem epischen Stück zu tun, welches die Heirat der Sūryā erzählte. Wie bei anderen Ākhyānahymnen, ist auch hier die Prosa der eigentlichen Erzählung verloren gegangen, und erhalten sind blofs die Reden der Priester, die Sprüche und Gebetformeln, wie sie bei der Hochzeit vorkamen, nebst einigen Versen, in denen die Hauptmomente der Erzählung kurz zusammengefafst sind[1]). Unter den Hochzeitssprüchen aber, die wir in diesem Sūryāsūkta finden, gibt es viele, die uns durch den schlichten, warmen Herzenston, der aus ihnen spricht, an die oben besprochenen Totenbestattungslieder erinnern. So wird das Brautpaar mit den schönen Worten beglückwünscht:

---

[1]) Siehe oben S. 89.

»Es mög' dir Liebes hier gedeihn durch Kindersegen!
In diesem Hause wache als des Hauses Herrin!
Mit diesem Gatten hier vereinig' deinen Leib!
Und noch als Greise sollt im Hause ihr gebieten!«

Und den Zuschauern, an denen der Hochzeitszug vorbeizieht, wird zugerufen:

»Wie schön geschmückt ist diese junge Frau hier!
Kommt her, ihr alle, schauet sie euch an!
Und wenn ihr Glück und Segen ihr gewünscht habt,
So kehret wieder um und geht nach Haus!«

Und wenn der Bräutigam nach uraltem indogermanischem Hochzeitsbrauch die Hand der Braut erfaſst, so sagt er den Spruch:

»Zu Glück und Segen faſs' ich deine Hand,
Daſs du mit mir als Mann zur Greisin werdest.
Die Götter Bhaga, Aryaman, Savitar
Und Pūṣan gaben dich als Hausfrau mir.«

Wenn endlich das Brautpaar das neue Heim betritt, wird es mit den Worten empfangen:

»Hier sollt ihr bleiben, nie euch trennen,
Ein Lebensalter voll genieſsen,
Mit Söhnen und mit Enkeln spielend,
Euch freuend in dem eignen Heim!«

Und über die Braut spricht man den Segen:

»O gabenreicher Indra, mach sie
An Söhnen reich und reich an Glück!
Zehn Söhne leg' in ihren Schoſs,
Den Gatten mach zum elften ihr!«

Manche von diesen Hochzeitssprüchen haben aber mehr den Charakter von Zauberformeln. Wir finden unter ihnen sowohl Beschwörungen gegen das böse Auge und sonstigen unheilvollen Zauber, durch welchen die Braut dem künftigen Gatten schaden könnte, als auch Zaubersprüche, durch welche Dämonen, die der Braut nachstellen, verscheucht werden sollen. Und diese Zaubersprüche stehen keineswegs vereinzelt, sondern es gibt im Rigveda auch gegen dreiſsig Zauberlieder. Und zwar finden wir Sprüche und Formeln zur Heilung verschiedener Krankheiten, zur Behütung der Leibesfrucht, zur Abwehr böser Träume und ungünstiger Vorzeichen, zur Verscheuchung von Unholdinnen, zur Vernichtung von Feinden und übelwollenden Zauberern, Zauber-

formeln gegen Gift und Gewürm, Sprüche zur Verdrängung einer Nebenbuhlerin; wir finden einen Ackersegen, einen Rindersegen, einen Schlachtsegen, einen Spruch zur Einschläferung u. dgl. mehr. Hierher gehört auch das sehr merkwürdige »Froschlied«, Rv. VII, 103. Hier werden die Frösche mit Brahmanen verglichen. In der trockenen Zeit liegen sie da wie Brahmanen, die das Gelübde des Schweigens auf sich genommen. Wenn dann der Regen kommt, begrüfsen sie einander mit lustigem Gequake »wie der Sohn den Vater«. Und der eine wiederholt das Quaken des anderen, wie in einer Brahmanenschule beim Vedalernen die Schüler die Worte des Lehrers nachsagen. In mannigfacher Weise modulieren sie ihre Stimmen. Wie Priester beim Somaopfer singend um die gefüllte Kufe sitzen, so feiern die Frösche den Eintritt der Regenzeit mit ihrem Gesang. Zum Schlusse folgt ein Gebet um Reichtum:

»Der Brüller spende Reichtum und der Meckrer,
Es spende uns der Bunte und der Grüne.
Viel hundert Kühe soll'n die Frösche spenden,
Zu tausend Opfern uns das Leben schenken.«

Das alles klingt ungemein komisch, und ziemlich allgemein wurde das Lied für eine Parodie auf die Opferlieder und eine böse Satire gegen die Brahmanen gehalten[1]). Bloomfield hat aber endgültig nachgewiesen[2]), dafs wir es hier mit einem Zauberlied zu tun haben, welches für einen Regenzauber verwendet wurde, und dafs die Frösche, die nach altindischem Volksglauben Wasser hervorbringen können, als Regenbringer gepriesen und angerufen werden. Der Vergleich mit den Brahmanen soll keine Satire auf die letzteren sein, sondern nur eine Schmeichelei — eine captatio benevolentiae — für die Frösche. Möglich wäre

[1]) So noch Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 100 ff.

[2]) Journal of the American Oriental Society, vol. XVII, 1896, pp. 173 ff. Vorher hatte schon M. Haug (Brahma und die Brahmanen. München 1871, S. 12) das Lied ebenso aufgefafst und daran die folgende interessante Mitteilung geknüpft: »Das Lied wird in Verbindung mit dem vorhergehenden, an den Regengott (Parjanya) gerichteten, jetzt noch zur Zeit grofser Dürre gebraucht, wenn der heifsersehnte Regen nicht kommen will. Zwanzig bis dreifsig Brahmanen gehen an einen Flufs und rezitieren diese beiden Hymnen, um den Regen herabzulocken.«

es immerhin, dafs hier ein ursprünglich als Satire gemeintes Gedicht später in ein Zauberlied verarbeitet wurde. Ähnlich dürfte auch das Lied Rv. VI, 75 ursprünglich ein Schlachtgesang gewesen sein, den man in einen Schlachtsegen umgewandelt hat. Während nämlich einzelne Verse dieses Liedes von grofser dichterischer Schönheit und namentlich durch kühne Bilder ausgezeichnet sind, bewegen sich andere Verse ganz in der trockenen, kunstlosen Sprache der Zauberlieder. Nicht wie ein Zauberlied, sondern wie ein Schlachtgesang klingen die ersten drei Verse:

»Wie eine Wetterwolke anzuschauen,
So stürzt der Panzerheld ins Schlachtgewühle.
Heil dir und Sieg und unverletzten Körper!
O, dafs des Panzers Stärke fest dich schirme!

Mit unserm Bogen wollen wir uns Herden,
Mit unserm Bogen Schlacht um Schlacht ersiegen!
Mit unserm Bogen, aller Feinde Schauder,
Getraun wir uns die Erde zu erobern.

Als ob sie ihren lieben Freund umhalsend,
Ins Ohr ihm etwas sagen wollte, raunt sie
Wie eine Braut, die Sehne, wenn vom Bogen
Sie losgeschnellt den Pfeil ins Kampfgetümmel[1].«

Im grofsen und ganzen aber unterscheiden sich die Zauberlieder des Rigveda in nichts von denen des Atharvaveda, auf die wir bald zu sprechen kommen[2]. Es ist aber sehr bedeutsam, dafs neben den Hymnen an die grofsen Götter und den Opfergesängen auch solche Zauberlieder in die Rigveda-Saṃhitā — und keineswegs blofs in das X. Buch derselben — aufgenommen worden sind.

Und noch bedeutsamer ist es, dafs sich auch einige ganz weltliche Gedichte unter die heiligen Lieder und Opfergesänge des Rigveda gemischt haben. So finden wir z. B. Rv. IX, 112 mitten unter den Somaliedern ein satirisches Gedicht, welches über die mannigfachen Wünsche der Menschen spottet. Möglich, dafs es nur dadurch Aufnahme in die Rigveda-Saṃhitā gefunden hat, weil ein witziger Diaskeuast darauf verfallen ist,

---

[1]) Übersetzt von H. Brunnhofer, Über den Geist der indischen Lyrik, S. 12 f.

[2]) Unten S. 103 ff.

jedem Vers den höchst unpassenden Refrain: »Dem Indra ströme Soma zu« anzuhängen. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von P. Deussen[1]):

»Gar mannigfach ist unser Sinn,
Verschieden, was der Mensch sich wünscht:
Radbruch der Wagner, Beinbruch der Arzt,
Der Priester den, der Soma prefst, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Der Schmied mit dürrem Reiserwerk
Mit Flederwisch als Blasebalg,
Mit Ambosstein und Feuersglut
Wünscht einen, der das Geld nicht spart, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Ich bin Poet, Papa ist Arzt,
Die Küchenmühle dreht Mama,
So jagen vielfach wir nach Geld,
Wie Hirten hinter Kühen her, —
Dem Indra ströme Soma zu!

Das Streitrofs wünscht den Wagen leicht,
Zulächeln, wer Anträge stellt,
Hirsutam vulvam mentula,
Es wünscht der Frosch den Wasserpfuhl, —
Dem Indra ströme Soma zu!«

Das schönste aber unter den nicht-religiösen Gedichten der Rigvedasammlung ist das Lied vom Spieler, Rv. X, 34. Es ist das Selbstgespräch eines reuigen Sünders, der durch seinen unwiderstehlichen Hang zum Würfelspiel sein Lebensglück zerstört hat. In ergreifenden Versen schildert der Spieler, wie ihn die Würfel um sein Familienglück gebracht haben:

»Mein Weib hat nie mich aufgereizt, gescholten,
Sie meint' es gut mit mir und meinen Freunden;
Obschon sie treu war, stiefs ich sie doch von mir
Dem Würfel, der mir alles gilt, zuliebe.

Nun hafst die Schwieger, weist mich ab die Gattin,
Des Spielers Klagen finden kein Erbarmen;
Ich weifs auch nicht, wozu ein Spieler gut wär',
So wenig als ein teurer Gaul im Alter.

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 98.

Nach seinem Weibe greifen fremde Hände,
Indes mit Würfeln er auf Beute auszieht.
Der Vater, Bruder und die Mutter rufen:
Wer ist der Mensch? Nur fort mit ihm in Banden!«

Aber auch die unheimliche Macht der Würfel wird in kräftigen Worten geschildert:

»Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
So lassen mich im Stich die Freunde alle;
Doch hör' ich wieder braune Würfel fallen,
So eil' ich wie zum Stelldichein die Buhle.«

Und von den Würfeln heifst es:

»Sie sind wie Angeln, die sich bohren in das Fleisch,
Betrüger sind sie, brennen, quälen, peinigen;
Nach kurzem Glücke rauben sie den Sieger aus,
Dem Spieler sind sie dennoch süfse Herzenslust.

Sie rollen nieder, hüpfen in die Höhe,
Und ohne Hände zwingen sie die Fäuste.
Die zauberhaften Kohlen auf dem Plane
Versengen jedes Herz, obwohl sie tot sind.«

Und so sehr er auch sein Schicksal bejammert, so fällt er doch immer wieder in die Gewalt der Würfel:

»Verlassen grämt des Spielers Weib sich einsam,
Die Mutter, weil der Sohn — wer weifs, wo — umirrt.
Er selbst verschuldet geht voll Angst auf Diebstahl,
Verbirgt zur Nacht sich unter fremdem Dache.

Ein Weh ergreift ihn, wenn er sieht die Gattin
Und wohlbestellte Heimat eines andern.
Am frühen Morgen schirrt er schon die Braunen [1]);
Erlischt das Feuer, sinkt der Wicht zusammen.« [2])

Zum Schlusse besinnt er sich doch eines Besseren: er fleht die Würfel an, ihn freizulassen, da er, dem Gebot des Savitar folgend, das Spiel aufgeben wolle, um seinen Acker zu bestellen und seiner Familie zu leben.

Eine Art Mittelstellung zwischen religiöser und weltlicher

---

[1]) D. h. er beginnt mit den braunen Würfeln zu spielen.

[2]) Übersetzung von K. Geldner in »Siebenzig Lieder des Rigveda«, S. 158 ff.

Dichtung nehmen schliefslich noch diejenigen Hymnen ein, welche mit sogenannten Dānastutis, »Preisliedern auf die Freigebigkeit« (nämlich der Fürsten und Opferherren, für welche die Lieder gedichtet wurden) verbunden sind. Es gibt ungefähr vierzig solcher Hymnen[1]). Einige derselben sind Siegeslieder, in denen Gott Indra gepriesen wird, weil er irgendeinem König zum Sieg über seine Feinde verholfen hat. Mit dem Lob des Gottes verbindet sich die Verherrlichung des siegreichen Königs. Zum Schlufs aber preist der Sänger seinen Herrn, der ihm Rinder, Rosse und schöne Sklavinnen aus der Kriegsbeute geschenkt hat, wobei gelegentlich auch mit einigen derben Zoten des Vergnügens gedacht wird, das die Sklavinnen dem Sänger bereiten. Andere sind sehr umfangreiche Opferlieder[2]), auch meist an Indra gerichtet, welche offenbar für ganz bestimmte Gelegenheiten auf Bestellung eines Fürsten oder eines reichen Herrn verfafst und beim Opfer rezitiert wurden; zum Schlusse aber folgen wieder einige Verse, in denen der Opferherr dafür belobt wird, dafs er dem Sänger reichlichen Priesterlohn gegeben. Immer aber wird in den Dānastutis der volle Name des frommen Spenders genannt, und sie beziehen sich unzweifelhaft auf historische Ereignisse oder doch auf tatsächliche Vorfälle. Darum sind sie auch nicht unwichtig. Als Dichtungen freilich sind sie ganz wertlos; sie sind von handwerksmäfsig schaffenden Versemachern auf Bestellung oder im Hinblick auf den zu erwartenden Lohn verfertigt. Gewifs sind gar manche Hymnen des Rigveda, auch wenn sie mit keiner Dānastuti verbunden sind, ebenso handwerksmäfsig für gute Belohnung »zusammengezimmert« worden. Vergleichen doch vedische Sänger zuweilen selbst ihre Arbeit mit der des Zimmermanns.[3]) Immerhin ist es bemerkenswert, dafs es unter denjenigen Hymnen, die als Werke der Dichtkunst

---

[1]) Blofs ein Hymnus (Rv. I, 126) ist ganz eine Dānastuti. Sonst sind es gewöhnlich nur drei bis fünf Verse am Schlusse der Hymnen, welche die Dānastuti enthalten.

[2]) Man hat den Eindruck, dafs das Honorar um so gröfser war, je länger das Gedicht ausfiel.

[3]) Rv. I, 130, 6: »Diese Rede haben dir die Menschen, nach Gütern verlangend, gezimmert, wie ein geschickter Meister einen Wagen.« Rv. I, 61, 4: »Ihm (dem Indra) schicke ich dieses Loblied zu, wie einen Wagen der Zimmermann dem Besteller.«

irgendwie hervorragen, keinen einzigen gibt, der in eine Dānastuti ausläuft. Wenn daher H. Oldenberg[1]) über die Rigveda-Poesie im allgemeinen sagt: »Diese Poesie steht nicht im Dienst der Schönheit, wie diese Religion nicht im Dienst der Aufgabe steht, die Seelen zu läutern und zu erheben; sondern beides steht im Dienst des Standesinteresses, des persönlichen Interesses, des Honorars,« — so vergifst er doch wohl, dafs es unter den 1028 Hymnen des Rigveda nur etwa 40 gibt, die in Dānastutis auslaufen. Ich meine, es hat unter den Verfassern vedischer Hymnen gewifs Handwerker, aber ebenso gewifs auch Dichter gegeben.

Einen Hymnus gibt es im Rigveda, der in einem höheren Sinne eine Dānastuti, ein »Lob der Freigebigkeit«, ist. Es ist der Hymnus Rv. X, 117, der auch darum Erwähnung verdient, weil in demselben eine dem Rigveda sonst ganz fremde, moralisierende Tonart angeschlagen wird. Alles ist der Rigveda, nur kein Lehrbuch der Moral. Und der Hymnus, von dem ich eine wörtliche Prosaübersetzung folgen lasse, steht im Rigveda als etwas ganz Vereinzeltes da:

»Wahrlich, die Götter haben den Hunger nicht als Todesstrafe bestimmt; auch dem, der sich sattgegessen, naht der Tod in vielerlei Gestalt[2]). Und der Reichtum dessen, der da spendet, nimmt nicht ab; wer aber nicht spendet, der findet keinen Erbarmer.

Der mit Speise Gesegnete, der dem heruntergekommenen Armen, wenn er um Labung flehend zu ihm kommt, sein Herz verhärtet, sogar wenn ihm dieser vorher Dienste erwiesen, der findet keinen Erbarmer.

Der ist ein rechter Spender, der dem Bettler gibt, dem dürftigen, der Speise verlangend daherkommt; auf seinen Hilferuf steht er ihm zu Diensten und macht ihn zum Freund sich für alle Zukunft.

Nicht der ist ein Freund, der nicht Labung darreicht dem Freund

---

[1]) Die Literatur des alten Indien, S. 20.

[2]) Sehr gut erklärt von A. Ludwig (Der Rigveda V, 561): »Man greift dadurch nicht in das Walten der Götter ein, dafs man dem, der dem Hungertode nahe ist, Nahrung reicht; es ist dies mit bitterer Ironie gegen die Heuchler gesagt, die ihre Hartherzigkeit dadurch zu rechtfertigen suchten, dafs den Dürftigen ihr Los ja von den Göttern bestimmt worden sei. Die Ironie oder der Sarkasmus wird unzweifelhaft durch das folgende; der Dichter schliefst weiter, dafs, wenn die Armen von den Göttern dem Hungertode bestimmt wären, die Reichen, die zu essen hätten, ewig leben müfsten.«

und treuen Gefährten. Weg von dem soll er sich wenden — das ist keine Wohnstätte — lieber suche er sich einen, selbst einen Fremden, der spendet.

Spenden soll der Reichere dem Armen, den ganzen, langen Lebenspfad entlang blickend; denn wie Wagenräder sich drehen, so wendet der Reichtum sich von einem zum andern[1]).

Vergeblich gelangt der Tor in den Besitz von Speise; die Wahrheit spreche ich: sie ist nur sein Verderben! Er nährt nicht den treuen Gefährten, nicht den Freund; er ifst allein, und allein ist er schuldbeladen.

Pflügend schafft die Pflugschar Nahrung. Gehend legt der Wanderer seinen Weg zurück. Ein sprechender (d. h. Sprüche sagender) Priester gewinnt mehr als einer, der nicht spricht. Ein Freund, der spendet, überragt wohl den, der nicht spendet.

Der Einfufs ist weiter ausgeschritten als der Zweifufs; der Zweifufs holt den Dreifufs ein; der Vierfufs geht hinter den Zweifüfslern einher, herantretend und die Reihen überschauend.[2])

Die zwei gleichen Hände leisten doch nicht das gleiche; Kühe von derselben Mutter geben nicht die gleiche Milch. Selbst Zwillinge sind nicht von gleicher Stärke, und selbst zwei Nahverwandte spenden nicht das gleiche.« [3])

Die vorletzte Strophe ist ein Beispiel von der bei den alten Indern ebenso wie bei anderen alten Völkern sehr beliebten Rätseldichtung. Eine grofse Anzahl solcher — für uns leider meist unverständlicher — Rätsel findet sich in dem Hymnus Rv. I, 164. Da heifst es z. B.:

»Sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ihn zieht ein Rofs mit sieben Namen; drei Naben hat das unvergängliche, unaufhaltsame Rad, auf welchem alle diese Wesen stehen.«

Das kann bedeuten: Die sieben Opferpriester bespannen (mittels des Opfers) den Sonnenwagen, der von sieben Rossen oder einem siebengestaltigen Rofs gezogen wird; dieses unvergängliche Sonnenrad hat drei Naben, nämlich die drei Jahres-

---

[1]) Geldner (»Siebenzig Lieder«, S. 156) übersetzt hübsch:
»Wer's kann, der soll dem Hilfsbedürftigen spenden,
Den fernern Weg des Lebens wohl bedenken!
Das Glück rollt hin und her wie Wagenräder,
Bald kehrt es ein bei diesem, bald bei jenem.«

[2]) Die Übersetzung ist kaum zweifelhaft, um so mehr der Sinn. Man vermutet, dafs mit dem »Einfufs« der »einfüfsige Bock«, ein Sturmgott, gemeint, und dafs der »Dreifufs« der auf den Stock gestützte Greis und der »Vierfufs« der Hund sei. Sicher ist das keineswegs.

[3]) Vgl. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 93 f.

zeiten (Sommer, Regenzeit und Winter), in welchen das Leben aller Menschen dahingeht. Aber auch andere Deutungen des Rätsels sind möglich.

In den Sinn folgender Rätsel eindringen zu wollen, würde sich wohl kaum lohnen:

»Drei Mütter und drei Väter tragend steht der Eine aufrecht da, und nicht ermüden sie ihn; auf dem Rücken des Himmels dort beratschlagen sie mit der allwissenden, aber nicht allumfassenden Vāc (Göttin der Rede).

Wer ihn gemacht hat, der weifs nichts von ihm; wer ihn geschaut hat, dem ist er verborgen; er liegt eingehüllt im Schofs der Mutter; viele Kinder hat er und ist doch zur Nirṛti eingegangen [1].

Der Himmel ist mein Vater und mein Erzeuger, da ist der Nabel; meine mir angehörige Mutter ist diese grofse Erde. Zwischen den zwei ausgebreiteten Somagefäfsen ist der Mutterschofs; da hinein legte der Vater den Keim in die Tochter.«

Hingegen ist es klar, dafs die Sonne gemeint ist, wenn es heifst:

»Einen Hirten sah ich, der nicht herunterfällt, der hin und wieder wandelt auf seinen Pfaden; sich kleidend in die Zusammenlaufenden und die Auseinanderlaufenden [2] kreist er in den Welten umher.«

Ebenso klar ist die Deutung des Rätsels:

»Zwölf Radkränze, ein Rad, drei Naben: wer kennt das? Darin sind zusammen etwa dreihundert und sechzig bewegliche Pflöcke eingeschlagen.«

Gemeint ist das Jahr mit den 12 Monaten, 3 Jahreszeiten und rund 360 Tagen [3]).

Solche Rätselfragen und Rätselspiele gehörten zu den beliebtesten Unterhaltungen im alten Indien; sie bildeten bei manchen Opfern geradezu einen Bestandteil des Rituals. Und wir begegnen denselben sowohl im Atharvaveda wie im Yajurveda wieder.

---

[1]) Nirṛti ist die Göttin des Todes und Verderbens. »Zur Nirṛti eingehen« heifst: ganz zugrunde gehen, ins Nichts versinken.

[2]) Die Strahlen sind gemeint.

[3]) Die Rätsel von Rv. I, 164 sind eingehend behandelt worden von Martin Haug, Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche (Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der bayer. Akademie der Wissenschaften, München 1875) und von P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 105—119.

Überblicken wir nun den bunten Inhalt der Rigveda-Saṃhitā, von dem ich hier eine Vorstellung zu geben versuchte, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daſs wir in dieser Sammlung die Bruchstücke ältester indischer Dichtung überhaupt zu sehen haben, daſs die uns erhaltenen Lieder, Hymnen und Gedichte des Rigveda nur ein Bruchteil einer viel umfangreicheren — religiösen und weltlichen — Poesie sind, von der wohl das meiste unwiederbringlich verloren ist. Da aber diese Hymnen ihrer groſsen Mehrzahl nach entweder Opfergesänge sind oder als Gebete und Opferlieder verwendet wurden oder doch verwendet werden konnten, so dürfen wir annehmen, daſs eben diese Hymnen den eigentlichen Anlaſs zur Sammlung und Vereinigung derselben in einem »Buch« gegeben haben. Doch haben die Sammler, die neben dem religiösen auch ein rein litterarisches Interesse an der Sammlung gehabt haben werden, sich nicht gescheut, in dieselbe auch unheilige Dichtungen aufzunehmen, welche sich durch Sprache und Metrum als ebenso alt und altehrwürdig erwiesen wie jene Opfergesänge. Nur dadurch, daſs sie in ein »Buch« — d. h. einen zum Auswendiglernen bestimmten Schultext — Aufnahme fanden, konnten sie vor dem Vergessenwerden bewahrt bleiben. Gewiſs hat es aber auch Vieles gegeben, was für sie als zu unheilig galt, um in die Rigveda-Saṃhitā aufgenommen zu werden. Von diesem ist wieder manches dadurch für uns gerettet worden, daſs es später in eine andere Sammlung — die Atharvaveda-Saṃhitā — Aufnahme fand.

Die Atharvaveda-Saṃhitā.[1])

»Atharva-veda« bedeutet so viel wie »der Veda der Atharvans« oder »das Wissen von den Zaubersprüchen.« Ursprünglich bezeichnet aber das Wort Atharvan einen Feuerpriester, und es ist wohl der älteste indische Name für »Priester« überhaupt,

[1]) Eine vollständige deutsche Übersetzung des Atharvaveda gibt es nicht, wohl aber Übersetzungen einzelner Bücher und ausgewählter Hymnen. Eine groſse Auswahl von Hymnen ist übersetzt von Alfred Ludwig im dritten Band seines »Rigveda« (Prag 1878), S. 428—551. Eine Auswahl metrischer Übersetzungen gibt Julius Grill, »Hundert Lieder des Atharva-Veda« (zweite Aufl., Stuttgart 1888). A. Weber hat übersetzt: die Bücher I bis V und XIV im 4., 13., 17., 18. und 5. Band der »Indischen Studien« resp., ferner Buch XVIII in den

denn das Wort geht in die indo-iranische Zeit zurück. Den indischen Atharvans entsprechen nämlich die Āthravans oder »Feuerleute« des Avesta[1]). Der Feuerkult spielte im täglichen Leben der alten Inder keine geringere Rolle als bei den so oft als »Feueranbetern« bezeichneten alten Persern; die Priester dieses uralten Feuerkultes waren aber noch — wie die Schamanen Nordasiens und die Medizinmänner der Indianer — »Zauberpriester«, d. h. Priester und Zauberer in einer Person, wie ja auch in dem Worte »Magier« — wie die Āthravans in Medien genannt wurden — die Begriffe Zauberer und Priester ineinanderfliefsen. So erklärt es sich, dafs mit dem Worte atharvan auch die »Sprüche der Atharvans oder der Zauberpriester«, also die Zaubersprüche und Zauberformeln selbst bezeichnet wurden. Der älteste Name aber, unter dem dieser Veda in der indischen Litteratur bekannt ist, lautet Atharvāṅgirasaḥ, d. h. »die Atharvans und die Aṅgiras«. Die Aṅgiras sind ebenfalls eine Klasse von Feuerpriestern der Vorzeit, und das Wort erlangte ebenso wie atharvan die Bedeutung von »Zauberformeln und Zaubersprüchen«. Die beiden Ausdrücke atharvan und aṅgiras bezeichnen aber zwei verschiedene Gattungen von Zauberformeln: atharvan ist »heiliger, glückbringender Zauber«, während aṅgiras »feindlichen Zauber, schwarze Magie« bedeutet. Zu den Atharvans gehören z. B. die zur Heilung von Krankheiten dienenden Zauberformeln, während zu den Aṅgiras die Verfluchungen von Feinden, Nebenbuhlern,

---

Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1895 und 1896. Das XV. Buch hat Th. Aufrecht im ersten Band der »Indischen Studien« und die ersten 50 Hymnen des VI. Buches C. A. Florenz (Göttingen 1887, Doktordissertation) ins Deutsche übersetzt. Viktor Henry übersetzte die Bücher VII bis XIII ins Französische (Paris 1891—96). Eine vollständige englische Übersetzung gibt es von R. T. H. Griffith (Benares 1895—6). Die beste Auswahl in vorzüglicher englischer Übersetzung ist die von M. Bloomfield (Sacred Books of the East, vol. 42). Derselbe Gelehrte hat auch im »Grundrifs« (Bd. II, erstes Heft, B) sehr eingehend über den Atharvaveda gehandelt, und diesem vortrefflichen Werke ist der Verfasser für die folgende Darstellung, namentlich auch für die Klassifikation der Hymnen, zu besonderem Danke verpflichtet.

[1]) Auch im alten Rom gehören die flamines, welche das Brandopfer zu vollziehen hatten, zn den ältesten Priestern. (Th. Mommsen, Römische Geschichte, 4. Aufl. I, S. 170 f.)

bösen Zauberern u. dgl. gehören. Der alte Name Atharvāṅgirasaḥ bezeichnet also diese beiden Arten von Zauberformeln, welche den Hauptinhalt des Atharvaveda bilden. Der spätere Name Atharvaveda ist bloſs eine Abkürzung für »Veda der Atharvans und Aṅgiras«.

Die Atharvaveda-Saṃhitā nun — gewöhnlich schlechthin »der Atharvaveda« genannt — ist in der Rezension, welche uns am besten erhalten ist[1]), eine Sammlung von 731 Hymnen, welche ungefähr 6000 Verse enthalten. Sie ist in 20 Bücher eingeteilt. Von diesen ist das XX. Buch erst sehr spät hinzugefügt worden, und auch das XIX. Buch gehörte ursprünglich der Saṃhitā nicht an. Das XX. Buch ist fast ganz aus Hymnen zusammengesetzt, welche wörtlich der Rigveda-Saṃhitā entnommen sind. Auſserdem ist noch ungefähr ein Siebentel der Atharvaveda-Saṃhitā dem Rigveda entnommen; und zwar findet sich mehr als die Hälfte der Verse, welche der Atharvaveda mit dem Rigveda gemeinsam hat, im X. Buch, die meisten der übrigen Verse im I. und VIII. Buch des Rigveda. Die Anordnung der Hymnen in den 18 echten Büchern folgt einem gewissen Plan und verrät eine ziemlich sorgfältige redaktionelle Tätigkeit. Die ersten sieben Bücher bestehen aus zahlreichen kurzen Hymnen, und zwar haben die Hymnen in Buch I in der Regel vier, in Buch II fünf, in Buch III sechs, in Buch IV sieben Verse. Die Hymnen des V. Buches haben mindestens acht und höchstens achtzehn Verse. Das VI. Buch besteht aus 142 Hymnen von zumeist nur drei Versen und das VII. Buch aus 118 Hymnen, von denen die meisten nur einen oder zwei Verse enthalten. Die Bücher VIII—XIV, XVII und XVIII bestehen durchwegs aus sehr langen Hymnen, und zwar steht der kürzeste Hymnus (mit 21 Versen) am Anfang dieser Reihe (VIII, 1) und der längste (mit 89 Versen) am Ende derselben (XVIII, 4). Buch XV und der gröſste Teil von Buch XVI, welche die Reihe unterbrechen, sind in Prosa abgefaſst und dem Stil und der Sprache nach den Brāhmaṇas ähnlich. Trotzdem

[1]) Es ist die Śaunaka-Rezension oder der zur Śaunaka-Schule gehörige Saṃhitātext. Nur durch eine einzige, ungenaue Handschrift bekannt ist die Paippalāda-Rezension. Der Text der Śaunaka-Rezension ist herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney, Berlin 1856.

bei dieser Anordnung in erster Linie etwas rein Äufserliches — die Verszahl — in Betracht gezogen ist, wird doch auch auf den Inhalt einige Rücksicht genommen. Zwei, drei, vier und auch mehr Hymnen, die denselben Gegenstand behandeln, stehen oft beisammen. Zuweilen ist der erste Hymnus eines Buches mit Rücksicht auf seinen Inhalt an den Anfang gestellt: so beginnen die Bücher II, IV, V und VII mit theosophischen Hymnen, was gewifs absichtlich ist. Die Bücher XIII—XVIII sind ihrem Inhalte nach fast ganz einheitlich; so enthält Buch XIV nur Hochzeitssprüche und Buch XVIII nur Totenbestattungsverse.

Sprache und Metrik der Hymnen des Atharvaveda sind im wesentlichen dieselben wie die der Rigveda-Saṃhitā. Doch finden sich in der Sprache des Atharvaveda zum Teil entschieden jüngere und zum Teil mehr volkstümliche Bildungen, und auch die Metrik wird bei weitem nicht so streng gehandhabt wie im Rigveda. Abgesehen von Buch XV, das ganz, und Buch XVI, das gröfstenteils in Prosa abgefafst ist, finden wir auch sonst gelegentlich prosaische Stücke unter den Versen; und es ist oft nicht leicht, zu entscheiden, ob ein Stück in gehobener Prosa oder in schlechtgebauten Versen verfafst ist. Auch das kommt vor, dafs ein ursprünglich richtiges Metrum durch eine Einschiebung oder Textverderbnis gestört wird. In einzelnen Fällen weisen wohl die sprachlichen und metrischen Tatsachen darauf hin, dafs wir es mit jüngeren Stücken zu tun haben. Im allgemeinen aber lassen sich aus der Sprache und dem Metrum keine Schlüsse auf die Abfassungszeit der Hymnen, noch weniger auf das Alter der Redaktion unserer Saṃhitā ziehen. Denn es bleibt immer eine offene Frage, ob die sprachlichen Eigentümlichkeiten und die metrischen Freiheiten, durch welche sich die Zaubersprüche des Atharvaveda von der Hymnendichtung des Rigveda unterscheiden, auf einem Unterschied in der Entstehungszeit oder auf der Verschiedenheit zwischen volkstümlicher und priesterlicher Dichtung beruhen. (Vgl. oben S. 53 f.)

Hingegen gibt es andere Tatsachen, welche unwiderleglich beweisen, dafs unsere Redaktion der Atharvaveda-Saṃhitā jünger ist als die der Rigveda-Saṃhitā. Zunächst führen uns die geographischen und kulturellen Verhältnisse, wie sie sich im Atharvaveda widerspiegeln, in eine jüngere Zeit. Die vedischen Arier

sind nun bereits weiter nach Südosten vorgedrungen und schon im Gangeslande ansässig. Der in den Sumpfwaldungen Bengalens einheimische und daher im Rigveda noch unbekannte Tiger erscheint im Atharvaveda schon als das mächtigste und gefürchtetste aller Raubtiere, und bei der Königsweihe tritt der König auf ein Tigerfell, das Symbol königlicher Macht. Der Atharvaveda kennt nicht nur die vier Kasten — Brāhmaṇas, Kṣatriyas, Vaiš̌yas und Šūdras —, sondern in einer Reihe von Hymnen werden schon (wie das später mehr und mehr der Fall ist) von der Priesterkaste die höchsten Ansprüche erhoben, und die Brahmanen werden bereits oft als die »Götter«[1]) dieser Erde bezeichnet. Die Zauberlieder des Atharvaveda, die ja gewiſs ihren Hauptbestandteilen nach volkstümlich und uralt sind, haben auch in der Saṃhitā nicht mehr ihre ursprüngliche Gestalt, sondern sie sind brahmanisiert. Diese alten Sprüche und Formeln, deren Verfasser ebenso unbekannt sind wie die der Zaubersprüche und Zauberlieder anderer Völker, und die ursprünglich ebensosehr »Volksdichtung« waren, wie die Zauberpoesie es ja überall ist, haben in der Atharvaveda-Saṃhitā ihren volkstümlichen Charakter zum Teil schon eingebüſst. Wir sehen auf Schritt und Tritt, daſs die Sammlung von Priestern zusammengestellt worden ist, und daſs auch viele der Hymnen von Priestern verfaſst sind. Dieser priesterliche Horizont der Redakteure und zum Teil auch der Verfasser der Hymnen des Atharvaveda verrät sich in gelegentlichen Vergleichungen und Beiworten, wie etwa, wenn es in einem Spruch gegen Feldungeziefer heiſst, es solle das Getreide unberührt lassen »wie der Brahmane unfertige Opferspeise«. Eine ganze Klasse von Hymnen des Atharvaveda — wir kommen unten auf sie zu sprechen — beschäftigt sich nur mit den Interessen der Brahmanen, der Priesterspeisung, der Opferlöhnung u. dgl., und sie sind selbstverständlich das Werk von Priestern.

So wie aber diese Brahmanisierung der alten Zauberpoesie auf eine jüngere Zeit der Redaktion hinweist, so zeugt auch die Rolle, welche die vedischen Götter im Atharvaveda spielen, für

---

[1]) Einmal kommt der Ausdruck »Götter« für »Priester« auch im Rigveda vor (Rv. I, 128, 8). Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 205 ff.

die spätere Entstehungszeit der Saṃhitā. Wir begegnen hier denselben Göttern wie im Rigveda — Agni, Indra u. s. w. —, aber sie sind ihrem Charakter nach ganz verblafst, sie unterscheiden sich kaum einer von dem andern, ihre ursprüngliche Bedeutung als Naturwesen ist zum grofsen Teil vergessen; und da es sich ja in den Zauberliedern hauptsächlich um Vertreibung und Vernichtung von Dämonen handelt, werden auch die Götter nur zu diesem Zwecke angerufen, — sie sind alle zu Dämonentötern geworden. Auf eine jüngere Zeit weisen endlich auch diejenigen Hymnen des Atharvaveda hin, welche theosophische und kosmogonische Spekulationen enthalten. Wir finden in diesen Hymnen bereits eine ziemlich ausgebildete philosophische Terminologie und eine mit der Philosophie der Upaniṣads auf gleicher Stufe stehende Entwicklung des Pantheismus. Dafs aber selbst diese philosophischen Hymnen zu Zauberzwecken verwendet werden, dafs z. B. ein philosophischer Begriff wie Asat, »das Nichtseiende«, als ein Mittel zur Vernichtung von Feinden, Dämonen und Zauberern verwendet wird[1]), zeigt, dafs wir hier bereits eine künstliche und sehr moderne Entwicklung des alten Zauberwesens vor uns haben.

Kein Zeichen jüngeren Datums ist es, dafs die Heiligkeit des Atharvaveda von den Indern selbst lange nicht anerkannt wurde und vielfach noch heute bestritten wird. Der Grund hierfür ist in dem Charakter dieses Veda zu suchen. Zweck des Atharvaveda ist es, wie die Inder sagen, »zu besänftigen, zu segnen und zu fluchen«[2]). Jene zahlreichen Zauberformeln aber, welche Flüche und Beschwörungen enthalten, gehören in das Gebiet des »unheiligen Zaubers«, von dem das Priestertum und die priesterliche Religion sich mehr und mehr loszusagen bemüht waren. Im Grunde ist ja zwischen Kult und Zauber kein wesentlicher Unterschied: durch beide sucht der Mensch auf die übersinnliche Welt einzuwirken. Auch Priester und Zauberer sind ursprünglich ein und dasselbe. Aber in der Geschichte aller Völker beginnt eine Zeit, wo Götterkult und Zauberwerk auseinanderzugehen streben (was niemals ganz gelingt), wo der mit

---

[1]) Ath. IV, 19, 6.

[2]) D. h. die Dämonen zu besänftigen, die Freunde zu segnen und den Feinden zu fluchen.

den Göttern befreundete Priester sich von dem mit der unheimlichen Dämonenwelt im Bunde stehenden Zauberer lossagt und auf ihn von oben herabblickt. Dieser Gegensatz zwischen Zauberer und Priester bildete sich auch in Indien heraus. Nicht nur den buddhistischen und jainistischen Mönchen ist es verboten, sich mit den Beschwörungen des Atharvaveda und mit Zauberwerk zu beschäftigen, sondern auch die brahmanischen Gesetzbücher erklären die Zauberei für eine Sünde, stellen die Zauberer mit Betrügern und Spitzbuben in eine Linie und fordern den König auf, mit Strafen gegen sie vorzugehen[1]). Freilich wird an anderen Stellen der Gesetzbücher den Brahmanen ausdrücklich gestattet, sich der Beschwörungen des Atharvaveda gegen ihre Feinde zu bedienen[2]), und die rituellen Texte, welche uns die grofsen Opfer schildern, enthalten zahllose Beschwörungsformeln und Beschreibungen von Zauberriten, durch welche der Priester »den, der uns hafst, und den, den wir hassen«, — so lautet die stehende Formel — vernichten kann. Dennoch entstand in priesterlichen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen den Veda der Zaubersprüche; er galt nicht als orthodox genug und wurde vielfach vom Kanon der heiligen Texte ausgeschlossen. Eine Sonderstellung in der heiligen Litteratur nahm er von Anfang an ein. Wo immer in älteren Werken von heiligem Wissen die Rede ist, da wird immer zuerst die trayī vidyā, »das dreifache Wissen«, d. h. Rigveda, Yajurveda und Sāmaveda, erwähnt; der Atharvaveda folgt immer erst nach der trayī vidyā und wird oft auch ganz übergangen. Es kommt sogar vor, dafs die Vedāṅgas und die epischen Erzählungen (itihāsapurāṇa) als heilige Texte aufgeführt werden, während der Atharvaveda unerwähnt bleibt. So wird in einem Gṛhyasūtra[3]) eine Zeremonie beschrieben, durch welche in das neugeborene Kind die Vedas »hineingelegt« werden sollen. Dies geschieht mittels eines Spruches, in welchem es heifst: »Den Rigveda lege ich in dich, den Yajurveda lege ich in dich, den Sāmaveda lege ich in dich, die Wechselreden (vākovākya) lege ich in dich, die Sagen und

---

[1]) Sacred Books of the East X, II, S. 176. XLV, S. 105, 133, 363. Manu IX, 258, 290. XI, 64. Viṣṇu-Smṛti 54, 25.

[2]) Siehe unten S. 129.

[3]) Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra I, 24, 8.

Legenden (itihāsapurāṇa) lege ich in dich, alle Vedas lege ich in dich.« Hier ist also der Atharvaveda absichtlich übergangen. Selbst in alten buddhistischen Texten wird von gelehrten Brahmanen gesagt, dafs sie in den drei Vedas bewandert sind.[1]) Dafs aber diese Nichterwähnung des Atharvaveda kein Beweis für die späte Entstehung der Saṃhitā ist, geht schon daraus hervor, dafs bereits in einer Saṃhitā des schwarzen Yajurveda[2]) und auch sonst gelegentlich in alten Brāhmaṇas und Upaniṣads der Atharvaveda neben den drei anderen Vedas genannt wird.

Wenn es aber auch feststeht, dafs unsere Redaktion der Atharvaveda-Saṃhitā jünger ist als die der Rigveda-Saṃhitā, so folgt daraus keineswegs, dafs die Hymnen selbst jünger sind als die Rigvedahymnen. Es folgt nur, dafs die jüngsten Hymnen des Atharvaveda jünger sind als die jüngsten Hymnen des Rigveda. Aber so gewifs es ist, dafs es unter den Hymnen des Atharvaveda viele gibt, welche jünger sind als die grofse Mehrzahl der Rigvedahymnen, so gewifs ist es, dafs die Zauberpoesie des Atharvaveda an sich mindestens ebenso alt, wenn nicht älter ist als die Opferpoesie des Rigveda, dafs zahlreiche Stücke des Atharvaveda in dieselbe graue Vorzeit zurückreichen wie die ältesten Lieder des Rigveda. Denn es geht durchaus nicht an, etwa von einer »Periode des Atharvaveda« zu sprechen. Wie die Rigveda-Saṃhitā so enthält auch die Sammlung des Atharvaveda Stücke, welche durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind. Und nur von den jüngeren Bestandteilen der Atharvaveda-Saṃhitā kann man sagen, dafs manche derselben erst nach dem Vorbild der Rigvedahymnen gedichtet worden sind. Für unrichtig halte ich aber die Ansicht von Oldenberg[3]), dafs die älteste Gestalt der Zauberformeln in Indien die prosaische gewesen, und dafs die ganze Litteratur von Zauberversen und Zauberliedern erst nach dem »Vorbild ihrer älteren Schwester, der Poesie der Opferhymnen« geschaffen worden sei.

---

[1]) Besonders merkwürdig ist Suttanipāta, Selasutta, wo von dem Brahmanen Sela gesagt wird, dafs er in den drei Vedas, den Vedāṅgas und dem Itihāsa als fünftem bewandert ist (ed. Fausböll, p. 101). Auch in Suttanipāta 1019 heifst es von Bhāvarī, dafs er die drei Vedas bemeistert hat. (Sacred Books of the East, vol. X, II, pp. 98 und 189.)

[2]) Taittiryīa-Saṃhitā VII, 5, 11, 2, wo der Plural von Aṅgiras im Sinne von »Atharvaveda« steht. S. oben S. 104 f.

[3]) Literatur des alten Indien, S. 41.

Aus den Zauberliedern des Atharvaveda spricht doch ein ganz anderer Geist als aus den Hymnen des Rigveda. Es ist eine ganz andere Welt, in der wir uns hier bewegen. Dort die grofsen Götter des Himmels, welche die gewaltigen Naturerscheinungen verkörpern, die der Sänger verherrlicht und lobpreist, denen er opfert, und zu denen er betet, starke, hilfreiche, zum Teil erhabene Wesen, freundliche Lichtgottheiten zumeist, — hier die finsteren, dämonischen Mächte, welche Krankheit und Unglück über die Menschen bringen, gespenstische Wesen, gegen die der Zauberer seine wilden Flüche schleudert, oder die er durch Schmeichelreden besänftigen und bannen will. Viele dieser Zauberlieder gehören ja gerade so wie die dazugehörigen Zauberriten einem Kreise von Vorstellungen an, welche, über die ganze Erde verbreitet, bei den verschiedensten Völkern aller Länder mit überraschender Ähnlichkeit immer wiederkehren. Wir finden genau dieselben Anschauungen, genau dieselben seltsamen Gedankensprünge in den Zauberliedern und Zauberriten, wie sie uns der Atharvaveda von den alten Indern aufbewahrt hat, auch bei den Indianern Nordamerikas, bei den Negervölkern Afrikas, bei Malaien und Mongolen, bei den alten Griechen und Römern und vielfach noch bei dem Landvolk im heutigen Europa wieder. Es finden sich denn auch zahlreiche Verse im Atharvaveda, welche ihrem Charakter und oft auch ihrem Inhalte nach von den Zaubersprüchen der indianischen Medizinmänner und der tatarischen Schamanen ebensowenig verschieden sind wie von den Merseburger Zaubersprüchen, die zu den kärglichen Überresten ältester deutscher Poesie gehören. So lesen wir z. B. in einem der Merseburger Zaubersprüche, dafs »Wodan, der es wohl verstand«, die Beinverrenkung von Balders Fohlen mit der Formel besprach:

»Bein zu Beine,
Blut zu Blute,
Glied zu Gliedern,
Als wenn sie geleimet wären.«

Und ganz ähnlich heifst es im Atharvaveda IV, 12 in einem Spruch gegen Beinbruch:

»Mark mit Mark füg' sich zusammen,
Glied mit Glied füg' sich zusammen.
Was vom Fleisch dir abgefallen,
Und der Knochen wachs' zusammen.

Mark mit Mark soll sich vereinen,
Haut mit Haut zusammenwachsen,
Blut und Knochen soll verwachsen,
Fleisch mit Fleisch zusammenwachsen!

Haar mit Haar bring du[1]) zusammen,
Haut mit Haut bring du zusammen, —
Blut und Knochen soll verwachsen, —
Kraut, vereinig' das Gespalt'ne.«

Gerade darin liegt die grofse Bedeutung der Atharvaveda-Saṃhitā, dafs sie für uns eine unschätzbare Quelle ist für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflufsten Volksglaubens, des Glaubens an zahllose Geister, Kobolde, Gespenster und Dämonen aller Art, und des ethnologisch und religionsgeschichtlich so überaus wichtigen Zauberwesens. Wie wichtig gerade für den Ethnologen der Atharvaveda ist, das mag die folgende Übersicht über die verschiedenen Klassen von Hymnen, welche die Sammlung enthält, zeigen.

Einen Hauptbestandteil der Atharvaveda-Saṃhitā bilden die Lieder und Sprüche zur Heilung von Krankheiten, welche zu den Heilzauberriten (bhaiṣajyāni) gehören. Sie sind entweder an die als persönliche Wesen, als Dämonen gedachten Krankheiten[2]) selbst gerichtet oder aber an ganze Klassen von Dämonen, welche als Verursacher von Krankheiten gelten. Und wie bei anderen Völkern herrscht auch in Indien der Glaube, dafs diese Dämonen den Kranken entweder von aufsen bedrängen und quälen, oder dafs der Kranke von ihnen besessen ist. Manche dieser Sprüche sind auch Anrufungen und Lobpreisungen des Heilkrautes, welches zur Heilung der Krankheit dienen soll; andere wieder sind Gebete an das Wasser, dem besondere Heilkraft zugeschrieben wird, oder an das Feuer, welches den Indern als der kräftigste Dämonenverscheucher gilt. Diese Zauberlieder bilden zusammen mit den dazugehörigen Zauberriten, von denen wir aus dem später zu nennenden Kauśikasūtra Kunde haben, das älteste System der indischen medizinischen

[1]) Das Heilkraut ist angesprochen.

[2]) Der Name der Krankheit ist zugleich der Name des Dämons. Genau so ist es z. B. bei den Malaien: So viele Krankheiten sie kennen, so viele Namen von Krankheitsgeistern besitzen sie.

Wissenschaft. Mit grofser Anschaulichkeit werden in den Liedern oft die Symptome der verschiedenen Krankheiten geschildert, und sie sind daher auch für die Geschichte der Medizin nicht uninteressant. Dies gilt besonders von den Sprüchen gegen das Fieber. Wegen seiner Häufigkeit und Heftigkeit wird das Fieber noch in den späteren Lehrbüchern der Medizin »der König der Krankheiten« genannt. Und an den Takman — dies ist der Name des als Dämon gedachten Fiebers im Atharvaveda — sind zahlreiche Sprüche gerichtet. So z. B. der Hymnus Ath. V, 22, von dem einige Verse hier angeführt seien:

»Der du alle Menschen gelb machst,
Sie versengst wie lodernd Feuer,
Jetzt, o Takman, werde kraftlos,
Jetzt geh fort, hinab, hinunter! (2)

Ihn, der fleckig ist, gesprenkelt,
Der wie roter Staub, den Takman —
Jag ihn fort, allkräftig Kraut du,
Weg, hinunter in die Tiefe! (3)

Geh zu Mūjavants, zu Balhiks[1]),
Takman, fort, in ferne Lande;
Such ein üppig Śūdraweib dir,
Schüttle sie gehörig, Takman! (7)

Wenn du, kalt und wieder heifs gleich,
Wenn, vereint mit Husten, Takman,
Du den Kranken schüttelst, schrecklich
Sind dann deine Pfeile; — schon uns! (10)

Mit dem Husten, deinem Bruder,
Und der Schwindsucht, deiner Schwester,
Mit dem Vetter Aussatz, Takman,
Geh hinweg zu fremden Leuten!« (12)

Dieser fromme Wunsch, dafs die Krankheit zu anderen Völkern gehen, andere Länder heimsuchen möge, kehrt in den Liedern des Atharvaveda nicht selten wieder. In ähnlicher Weise schickt man den Husten von dem Kranken fort in weite Ferne mit dem Spruch Ath. VI, 105:

---

[1]) Namen von Völkerstämmen.

»Wie der Geist mit seinen Wünschen rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier mit des Geistes raschem Flug.

Wie der Pfeil, der wohlgeschärfte, rasch in weite Fernen fliegt,
So flieg, Husten, fort von hier längs der Erde weitem Raum!

Wie des Sonnengottes Strahlen rasch in weite Fernen flieg'n,
So flieg, Husten, fort von hier längs des Meeres Wogenschwall!«

Um ihrer bilderreichen, schwungvollen Sprache willen verdienen manche dieser Zauberlieder auch als Erzeugnisse lyrischer Dichtung geschätzt zu werden. Zu hohe Anforderungen darf man freilich nicht an diese Poesie stellen; man mufs sich damit begnügen, hie und da durch ein hübsches Bild überrascht zu werden, wie wenn in einem Spruch gegen Blutung der Zauberer die Adern als rotgekleidete Mädchen anspricht (Ath. I, 17):

»Die Mädchen, die einher dort ziehn, die Adern, rötlich angetan,
Sie sollen kraftlos stillestehn, wie Schwestern, wenn ein Bruder fehlt.

Steh still, du Untre, Obre auch, und auch du Mittlere, steh still;
Die winzig kleine steht, so komm' das grofse Blutgefäfs zum Stehn!

Von hundert Blutgefäfsen hier, von all den tausend Adern da
Stehn jetzt die in der Mitte hier, und auch die Enden ruhen aus.

Als dämmte euch ein Uferrand, ein hoher Wall von Sand und Kies,
So steht fein still und ruhet nun!« [1])

Aber nicht immer sind diese Sprüche so poetisch. Gar oft sind sie recht eintönig, und viele derselben haben mit den Dichtungen der Naturvölker das gemeinsam, dafs gerade die eintönige Wiederholung derselben Worte und Sätze es hauptsächlich ist, was die dichterische Form bei ihnen ausmacht [2]). Nicht selten ist auch, wie dies ja bei den Zaubersprüchen aller Völker der Fall zu sein pflegt, ihr Sinn absichtlich rätselhaft und dunkel. Ein solcher eintöniger und zugleich dunkler Spruch ist z. B. der gegen skrofulöse Geschwüre (Ath. VI, 25):

»Die fünfundfünfzig, die auf dem Genick zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

---

[1]) Übersetzt von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, S. 16 f.

[2]) Über die Wiederholung als die roheste Anfangsform der Dichtung vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900, S. 523 ff.

Die siebenundsiebenzig, die auf dem Hals zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.

Die neunundneunzig, die auf den Schultern zusammenkommen, sollen alle von hier verschwinden, wie die Blasen des Aussatzes.«

Eine merkwürdige Übereinstimmung herrscht aber auch hier zwischen indischen und deutschen Zaubersprüchen. Gerade so wie der Atharvaveda von 55, 77, 99 Krankheiten spricht, so ist auch in deutschen Zaubersprüchen gern von 77 oder 99 Krankheiten die Rede. So lautet ein deutscher Spruch gegen das Fieber:

»Dies Wasser und Christi Blut
Ist für das siebenundsiebzigerlei Fieber gut.«

Eine Vorstellung, welche die alten Inder nicht nur mit den Deutschen, sondern auch mit vielen anderen Völkern gemeinsam haben, ist die, daſs viele Krankheiten durch Würmer verursacht werden. Es gibt daher eine Reihe von Zauberliedern, die zur Beschwörung und Vertreibung von allerlei Würmern dienen sollen. So lesen wir Ath. II, 31:

»Den Wurm, der in den Eingeweiden, den, der im Kopfe, und den, der in den Rippen ist, ... die Würmer zermalmen wir mit diesem Spruch. (4)

Die Würmer, die in den Bergen, in den Wäldern, in den Pflanzen, in dem Vieh, in den Gewässern, und die, welche sich in unseren Leibern niedergelassen haben, dieses ganze Würmergezücht zerschmettere ich.« (5)

Man denkt sich diese Würmer wie dämonische Wesen, spricht von ihrem König und Statthalter, von männlichen und weiblichen, von verschiedenfarbigen und phantastisch gestalteten Würmern u. dgl., so z. B. in dem Spruch gegen Würmer bei Kindern (Ath. V, 23):

»Erschlag die Würmer in diesem Knaben, o Indra, Herr der Schätze! Erschlagen sind alle feindlichen Mächte durch meine wilde Beschwörung. (2)

Den, der um die Augen herumkriecht, den, der um die Nase herumkriecht, den, der mitten unter die Zähne geht, — den Wurm zermalmen wir. (3)

Die zwei gleichfarbigen und die zwei verschiedenfarbigen, die zwei schwarzen und die zwei roten, der braune und der braunohrige, der Geier und der Kuckuck — erschlagen sind sie. (4)

Die Würmer mit weiſsen Schultern, die schwarzen mit weiſsen Armen und die bunten Würmer, die alle zermalmen wir. (5)

Erschlagen ist der König der Würmer, erschlagen ist der Statthalter der Würmer, erschlagen ist der Wurm; mit ihm ist seine Mutter erschlagen, sein Bruder erschlagen, seine Schwester erschlagen. (11)

Erschlagen sind seine Mannen, erschlagen sind seine Nachbarn, und auch alle die ganz kleinwinzigen Würmchen sind erschlagen. (12)

Allen männlichen Würmern und allen weiblichen Würmern zerschmettere ich den Kopf mit dem Steine, verbrenne ich das Gesicht mit dem Feuer.« (13)

Ganz ähnlich sind auch deutsche Zaubersprüche gegen »Wurm und Würmin« gerichtet, und auch von verschiedenfarbigen Würmern ist in dem deutschen Zauberspruch gegen das Zahnweh die Rede:

»Birnbaum, ich klage dir,
Drei Würmer stechen mir,
Der eine ist grau,
Der andre ist blau,
Der dritte ist rot, —
Ich wollt' wünschen, sie wären alle drei tot.«[1])

Sehr zahlreich sind auch die Zauberlieder, welche gegen ganze Klassen von Dämonen gerichtet sind, die als die Verursacher von Krankheiten gelten, so besonders gegen die Piśācas (Kobolde) und Rākṣasas (Teufel). Der Zweck dieser Sprüche ist die Vertreibung oder Bannung dieser dämonischen Wesen. Ein Beispiel ist das Lied Ath. IV, 36 gegen die Piśācas, dem die folgenden, hier in Prosa wiedergegebenen Verse entnommen sind, die von einem grenzenlosen Selbstbewufstsein des Zauberers zeugen:

»Eine Plage bin ich den Piśācas, wie der Tiger den Rinderbesitzern. Wie Hunde, wenn sie den Löwen erblickt haben, finden sie keinen Schlupfwinkel. (6)

Mit den Piśācas sollt' ich nicht fertig werden, nicht mit Dieben und Wegelagerern? Vom Dorfe, das mein Fufs betritt, verschwinden die Piśācas. (7)

---

[1]) Der Glaube, dafs das Zahnweh von Würmern herrührt, ist nicht nur in Indien, Deutschland, England und Frankreich verbreitet. Auch in Madagaskar sagt man von einem, der Zahnweh hat: »Er ist krank durch den Wurm.« Und die Tschiroki-Indianer (Cherokees) haben einen Spruch gegen das Zahnweh, in dem es heifst: »Der Eindringling in dem Zahn hat gesprochen, und es ist nur ein Wurm.« (James Mooney im 7th Annual Report of the Bureau of Ethnology 1885—86. Washington 1891, S. 357 f.)

Vom Dorfe, das meine ungestüme Kraft betritt, verschwinden die Piśācas; nichts Böses führen sie mehr im Schilde.« (8)

Neben diesem Glauben an teuflische Wesen, welche Krankheiten über die Menschen bringen, finden wir in Indien auch den weltweit verbreiteten Glauben an männliche und weibliche Dämonen (Incubi und Succubi), welche sterbliche Frauen und Männer des Nachts heimsuchen. Dies sind die Apsaras und Gandharvas des altindischen Volksglaubens, welche in jeder Beziehung und in geradezu überraschender Weise den Nixen und Elfen oder Mahren des deutschen Volksglaubens entsprechen. Sie sind eigentlich Naturgeister, Fluſs- und Waldgottheiten. Flüsse und Bäume sind ihre Wohnstätten, die sie nur verlassen, um die Sterblichen anzulocken und durch unnatürlichen Beischlaf zu schädigen. Um diese Geister zu vertreiben, bedienten sich die altindischen Zauberer einer wohlriechenden Pflanze, Ajaśṛṅgī (»Bockshorn«, Odina pinnata) genannt, und sprachen dabei das Lied Ath. IV, 37, dem ich folgende Verse entnehme:

»Mit dir vertreiben wir die Apsaras und die Gandharvas. O Ajaśṛṅgī, jage (aja) die Rākṣasas fort, verscheuche sie mit deinem Duft! (2)

Die Apsaras Guggulū, Pīlā, Naladī, Aukṣamandhi und Pramandanī sollen zum Flusse gehen, zur Furt der Gewässer, wie weggeblasen. Dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt.[1]) (3)

Wo die Feigenbäume wachsen und die Bananen, die groſsen Bäume mit hohen Wipfeln, — wo eure goldenen und silbernen Schaukeln sind, wo Zimbeln und Lauten zusammenklingen, — dorthin machet euch fort, ihr Apsaras, denn ihr seid erkannt. (4)

Dem haarbuschgeschmückten Gandharva, dem Gemahl der Apsaras, der tanzend daherkommt, dem zermalme ich die Testikeln, dem spalte ich den Penis. (7)

Wie ein Hund ist der eine, wie ein Affe der andere. Wie ein Jüngling mit langem Haupthaar, lieblich anzuschauen, hängt sich der Gandharva an das Weib. Ihn verscheuchen wir von hier mit unserem mächtigen Zauberspruch. (11)

Die Apsaras sind ja eure Weiber; ihr, die Gandharvas, seid deren Gatten. Hinweg mit euch, ihr Unsterblichen; stellet nicht den Sterblichen nach!« (12)

---

[1]) Nach dem Zauberglauben der Inder wie anderer Völker werden Geister und Gespenster dadurch machtlos, daſs man sie erkennt und beim Namen ruft. Guggulū u. s. w. sind Namen bestimmter Apsaras.

Genau so wie in diesem Liede des Atharvaveda wird in deutschen Zaubersprüchen der Mahr aufgefordert, die Häuser der Sterblichen zu verlassen und zu den Flüssen und Bäumen zu gehen. Und wie die Apsaras und Gandharvas so lieben auch die germanischen Nixen und Elfen Musik und Tanz, womit sie sterbliche Männer und Frauen anlocken. Wie im altindischen Zauberliede der Gandharva bald als Hund, bald als Affe und bald als schöngelockter Jüngling erscheint, so pflegt auch in deutschen Sagen der Mahr in allerlei Verwandlungen aufzutreten. Und wie die Apsaras der Inder in den Zweigen der Bananen- und Feigenbäume ihre Schaukeln haben, so schaukeln sich auch nach deutschem Volksglauben die Nixen in den Wipfeln und Ästen der Bäume. Und gerade so wie hier im Atharvaveda eine wohlriechende Pflanze zum Vertreiben der Dämonen dient, so gelten auch nach deutschem Geisterglauben wohlriechende Kräuter (wie Thymian) als vorzügliche Mittel, um Elfen und anderen Geisterspuk zu verscheuchen. Das sind schwerlich zufällige Übereinstimmungen, sondern wir dürfen wohl mit Adalbert Kuhn, der schon vor vierzig Jahren indische und germanische Zaubersprüche verglichen hat[1]), annehmen, dafs nicht blofs gewisse Erscheinungen des Zauberglaubens, sondern auch geradezu bestimmt ausgeprägte Formen von Zauberliedern und Zaubersprüchen in die indogermanische Vorzeit zurückreichen, dafs wir also aus den deutschen und indischen Zauberliedern eine Art vorgeschichtlicher Poesie der Indogermanen erschliefsen können.

Wenig verschieden von den Heilzaubersprüchen sind die Gebete um Gesundheit und langes Leben, von den Indern āyuṣyāṇi sūktāni, d. h. »langes Leben bewirkende Hymnen«, genannt, welche die zweite Klasse von Hymnen des Atharvaveda bilden. Es sind dies Gebete, wie sie hauptsächlich bei Familienfesten, wie dem ersten Haarscheren des Knaben, dem Bartscheren des Jünglings und der Schülerweihe, in Verwendung kamen. In ziemlich eintöniger Weise kehrt hier die Bitte um hohes Alter, um ein Leben von »hundert Herbsten« oder »hundert Wintern«, um Befreiung von den 100 oder 101 Todesarten und um Schutz gegen allerlei Krankheiten immer wieder. Das aus

[1]) Im XIII. Band der Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (1864). S. 49 ff., 113 ff.

einem einzigen Hymnus von 30 Strophen bestehende Buch XVII gehört auch hierher. So wie in den Heilzaubersprüchen oft das Heilkraut angerufen wird, welches der Zauberdoktor verwendet, so sind manche dieser Gebete um langes Leben an Amulette gerichtet, die dem, der sie trägt, Gesundheit und langes Leben sichern sollen.

Und mit diesen Gebeten berühren sich wieder aufs engste die ungemein zahlreichen Segenssprüche (pauṣṭikāni), durch die der Landmann, der Hirte, der Kaufmann Glück und Gedeihen in ihren Unternehmungen zu gewinnen hoffen. Da finden wir ein Gebet, welches beim Hausbau verwendet wird, Segenssprüche beim Pflügen, beim Säen, für das Wachstum des Getreides und Beschwörungen gegen Feldungeziefer, Sprüche gegen Feuersgefahr, beim Regenzauber verwendete Gebete um Regen, zahlreiche Segenssprüche für das Gedeihen der Viehherden, Beschwörungen eines Hirten gegen wilde Tiere und Räuber, Gebete eines Kaufmanns um gute Geschäfte und Glück auf der Reise, eines Spielers um Glück mit den Würfeln, Bannsprüche und Beschwörungsformeln gegen die Schlangen u. dgl. mehr. Nur wenige von diesen Liedern und Sprüchen sind als Dichtungen bedeutend. Öfters aber kommt es vor, dafs wir in einem sehr mittelmäfsigen längeren Gedicht einzelne Verse von grofser Schönheit finden. Am schönsten ist vielleicht das Regenlied Ath. IV, 15. Vom Winde getrieben — heifst es da — mögen die Wolken dahinziehen, und »während der grofse, wolkenumhüllte Stier[1]) brüllt, mögen die rauschenden Wasser die Erde erquicken«. Parjanya selbst wird mit den Worten angerufen:

»Schrei nur zu, Parjanya, donnre, peitsch den Ozean!
Salbe du mit deinem Nafs die Erde! Und von dir gesandt
Soll der Regen reichlich fliefsen! Obdach suchend
Soll der Hirt mit seinen magern Kühen heimkehr'n.«[2])

Am wenigsten poetischen Gehalt besitzen diejenigen Segenssprüche, welche nur ganz allgemeine Bitten um Glück und Segen

[1]) Der Regengott Parjanya.

[2]) In der Zeit der Dürre sind die Kühe wegen des kärglichen Futters mager geworden. Nun mufs der Hirt vor dem Regen flüchten, und für das Vieh werden bessere Zeiten kommen. (Weber, Indische Studien, Bd. 18, S. 62.)

oder um Schutz vor Gefahr und Unheil enthalten. Zu den letzteren gehören die sogenannten »mṛgārasūktāni« (Ath. IV, 23—29), eine aus sieben Hymnen zu je sieben Versen bestehende Litanei. Sie sind der Reihe nach an Agni (1), Indra (2), Vāyu und Savitar (3), Himmel und Erde (4), die Maruts (5), Bhava und Šarva[1]) (6), Mitra und Varuṇa (7) gerichtet, und jeder Vers schliefst mit der refrainartigen Bitte um Befreiung von Drangsal.

Das Wort aṃhas aber, welches wir hier durch »Drangsal« übersetzen, vereinigt in sich die Bedeutungen »Not, Bedrängnis« einerseits und »Schuld, Sünde« anderseits. Daher kann die eben erwähnte Litanei auch zu jener Klasse von Hymnen des Atharvaveda gerechnet werden, die mit Sühnzeremonien (prāyaścittāni) in Verbindung stehen. Diese Entsühnungsformeln und Sprüche zur Reinigung von Schuld und Sünde sind von den Heilzaubersprüchen weniger verschieden, als man glauben möchte. Denn nach indischen Begriffen ist eine Entsühnung, ein prāyaścitta, nicht nur für »Sünden« in unserem Sinne, d. h. Vergehen gegen das Sittengebot oder Verstöfse gegen die Religion, erforderlich, sondern neben Entsühnungsformeln für mangelhaft vollzogene Opfer und Zeremonien, für wissentlich und unwissentlich begangene Verbrechen, für Gedankensünden, für Nichtbezahlung von Schulden, insbesondere Spielschulden, für die im Gesetz verbotene Verheiratung eines jüngeren Bruders vor dem älteren und neben allgemein gehaltenen Gebeten um Befreiung von Schuld und Sünde und deren Folgen finden wir auch Sühnformeln und mit Sühnzeremonien verbundene Lieder und Sprüche, durch welche geistige und körperliche Gebrechen, unglückbedeutende Vorzeichen (z. B. durch Vogelflug oder die Geburt von Zwillingen oder die Geburt eines Kindes unter einem unglücklichen Stern), böse Träume und plötzliche Unglücksfälle »entsühnt«, d. h. abgewehrt oder in ihrer Wirkung abgeschwächt werden sollen. Die Begriffe »Schuld«, »Sünde«, »Unheil«, »Unglück« gehen fortwährend ineinander über. Es gilt eben alles Böse — Krankheit und Unglück ebenso wie Schuld und Sünde — als von übelwollenden Dämonen, von bösen Geistern veranlafst.

---

[1]) Namen oder Formen des Rudra, eines Gottes, der im Zauberwesen und in den Zauberliedern des Atharvaveda eine Hauptrolle spielt, während er in den Hymnen des Rigveda mehr zurücktritt.

Wie der Kranke, der Wahnsinnige so ist auch der Übeltäter, der Sündige von einem bösen Dämon besessen. Und dieselben menschenfeindlichen Wesen, welche Krankheiten bringen, senden auch die unglücklichen Vorzeichen und die Unglücksfälle selbst. So wird z. B. Ath. X, 3 ein Amulett, das man sich umbindet, in 25 Versen überschwenglich gepriesen und verherrlicht als ein mächtiger Schutz gegen Feinde und Nebenbuhler, gegen Gefahren und Übel aller Art, gegen bösen Zauber, gegen böse Träume und unglückliche Vorzeichen, gegen »die Sünde, die meine Mutter, die mein Vater, die meine Brüder und meine Schwester und die wir selbst begangen haben«, und zugleich auch als ein Universalmittel gegen alle Krankheiten.

Durch den Einfluſs böser Dämonen oder böswilliger Zauberer entsteht auch Familienzwist. Daher finden wir im Atharvaveda auch eine Anzahl von Zaubersprüchen zur Herstellung von Eintracht, die zwischen den Entsühnungsformeln und den Segenssprüchen in der Mitte stehen. Denn hierher gehören nicht nur die Sprüche, durch welche Friede und Eintracht in der Familie hergestellt werden sollen, sondern auch Formeln, durch welche man den Zorn eines groſsen Herrn besänftigen oder durch die man Einfluſs in einer Versammlung, Überredungskunst im Gerichtshof u. dgl. erlangen will. Eines der ansprechendsten unter den hierhergehörigen Liedern ist Ath. III, 30, das mit den Worten beginnt:

»Eines Herzens, eines Sinnes,
Frei von Hasse mache ich euch.
Freut euch einer an dem andern,
Wie am neugebornen Kalb die Kuh.

Folgsam sei der Sohn dem Vater,
Mit der Mutter eines Sinnes;
Süſs und friedvoll sei die Rede,
Die zum Gatten spricht die Gattin!

Bruder hasse nicht den Bruder,
Und die Schwester nicht die Schwester:
Gleichgesinnt und gleichgestimmet,
Redet Worte voller Liebe!«

Es ist begreiflich, daſs manche von diesen Versöhnungssprüchen auch zur Herstellung von Eintracht zwischen Ehegatten

verwendet werden konnten. Doch bilden die auf Ehe und Liebe bezüglichen Zauberlieder eine eigene grofse Klasse von Hymnen des Atharvaveda; und aus dem Kaušikasūtra lernen wir die mannigfachen Arten des Liebeszaubers und aller der Zauberriten kennen, welche die Inder als strīkarmāṇi oder »Frauenriten« bezeichnen, und für welche diese Lieder und Sprüche verwendet wurden. Es gibt aber zwei Gattungen von hierhergehörigen Sprüchen. Die einen haben einen gemütlichen und friedlichen Charakter und beziehen sich auf Ehe und Kindererzeugung. Es sind fromme, mit harmlosen Zauberriten verbundene Sprüche, durch welche ein junges Mädchen zu einem Bräutigam oder ein junger Mann zu einer Braut zu kommen sucht, Segenssprüche über das Brautpaar und die Neuvermählten, Zauberlieder und Sprüche, durch welche die Empfängnis befördert und die Geburt eines männlichen Kindes erzielt werden soll, Gebete um Schutz für die Schwangere sowohl wie für das ungeborene und das neugeborene Kind u. dgl. Hierher gehört das ganze XIV. Buch, welches eine Sammlung von Hochzeitssprüchen enthält und im wesentlichen eine zweite, stark vermehrte Auflage der Hochzeitssprüche des Rigveda[1]) ist. Zahlreicher ist die zweite Gattung der hierhergehörigen Sprüche, aus wilden Beschwörungen und Flüchen bestehend, die sich auf Buhlschaft und Störungen des Ehelebens beziehen. Ziemlich harmlos sind ja noch die Zaubersprüche, durch welche eine Frau die Eifersucht ihres Mannes beruhigen will, oder die Verse, welche einem Mann die ungetreue Gattin wieder zurückbringen sollen, oder der Einschläferungszauber (Ath. IV, 5), in welchem der Vers: »Es schlafe die Mutter, es schlafe der Vater, es schlafe der Hund, es schlafe der Hausälteste, ihre Verwandten mögen schlafen, es schlafe ringsum alles Volk,« beweist, dafs das Lied von einem Buhlen verwendet wird, der sich zum Liebchen schleicht. Minder harmlos und zum Teil von urwüchsiger Wildheit sind die Zaubersprüche, durch welche eine Person gegen ihren Willen zur Liebe gezwungen werden soll. Der in der ganzen Welt verbreitete Glaube, dafs

---

[1]) Siehe oben S. 93 f. Sowohl die Hochzeitssprüche des Rigveda als auch des Atharvaveda ebenso wie die Liebeszauberlieder des Atharvaveda sind von A. Weber im V. Band der »Indischen Studien« übersetzt und erklärt worden.

man vermittelst eines Bildes einer Person schaden oder Gewalt über sie erlangen könne, findet sich auch im alten Indien. Wenn ein Mann sich die Liebe einer Frau verschaffen wollte, so machte er ein Bild aus Ton, nahm einen Bogen mit einer Sehne von Hanf, einen Pfeil, dessen Widerhaken ein Dorn war, dessen Feder von einer Eule stammte, dessen Schaft aus schwarzem Holz gemacht war, und begann mit dem Pfeile das Herz des Bildes zu durchbohren — eine symbolische Durchbohrung des Herzens der Geliebten mit dem Pfeile des Liebesgottes Kāma —, wobei er die Verse des Zauberliedes Ath. III, 25 rezitierte:

»Kāma, der Aufstachler, stachle dich auf! Nicht aushalten sollst du es auf deiner Lagerstätte! Mit des Kāma schrecklichem Pfeile durchbohre ich dir das Herz.

Mit dem Pfeil, dessen Feder die Sehnsucht, dessen Dorn die Liebe, dessen Schaft das Verlangen, — mit diesem Pfeile, wohlgezielt, durchbohre Kāma dir das Herz.

Mit dem wohlgezielten Pfeil des Kāma, dem versengenden, der die Milz verdorren macht, dessen Feder vorwärtsfliegt, — mit dem durchbohre ich dir das Herz.

Von heiſser Glut verzehrt, lechzenden Mundes komm zu mir geschlichen! Sanft, des Stolzes bar, freundlich redend, treu ergeben, sei ganz mein eigen!

Mit der Peitsche peitsch' ich fort dich von der Mutter, von dem Vater, auf daſs du in meiner Gewalt seiest, meinem Wunsch willfahrest.

Vertreibet, o Mitra und Varuṇa, ihre eigenen Gedanken aus ihrem Herzen! Und wenn ihr sie willenlos gemacht, gebet sie in meine Gewalt!«

In ähnlicher Weise verfährt eine Frau, wenn sie die Liebe eines Mannes erringen will. Sie macht sich ein Bild von dem Manne, stellt es vor sich hin und schleudert heiſsgemachte Pfeilspitzen gegen das Bild, indem sie die Lieder Ath. VI, 130 und 131 mit dem Refrain: »Sendet, Götter, Liebessehnsucht! Jener soll nach mir entbrennen!« dazu sagt, wo es z. B. heiſst:

»Macht ihn liebestrunken, Stürme!
Macht ihn liebestrunken, Lüfte!
Feuer, mach ihn liebestrunken!
Jener soll nach mir entbrennen! (130, 4)

Liebesqual bring' ich hernieder
Dir vom Kopf bis auf die Füſse;
Sendet, Götter, Liebessehnsucht!
Jener soll nach mir entbrennen! (131, 1)

Rennst du gleich drei Meilen oder fünf,
Rennst du auch, soweit ein Rofs läuft,
Sollst zurück doch wieder kommen,
Meiner Söhne Vater werden.« (131, 3)

Die wildesten und förmlich von Hafs sprühenden Zauberlieder sind diejenigen, mit welchen Frauen ihre Nebenbuhlerinnen zu verdrängen suchen. Ein Beispiel ist Ath. I, 14:

»Ihr Liebesglück und ihren Glanz hab' ich an mich gerissen, wie einen Kranz vom Baume. Wie ein Berg auf festem Grunde soll lange sie im Elternhause sitzen!

Dies Mädchen, König Yama[1]), soll dir als deine Braut hingeworfen werden; jetzt aber soll sie an der Mutter, an des Bruders, an des Vaters Haus gefesselt sein!

Dies Weib soll deine Hausfrau sein, König Yama; dir übergeben wir sie. Lang soll sie im Elternhause sitzen, bis ihr das Haar vom Haupte fällt.

Mit dem Zauberspruch des Asita, des Kašyapa und des Gaya[2]) verschliefse ich dein Liebesglück, wie Frauen (ihre Kleinodien) im Kasten.«[3])

Eine unzweideutige Sprache von ungezügelter Wildheit führen auch die Lieder, durch welche eine Frau unfruchtbar gemacht (Ath. VII, 35) oder ein Mann der Zeugungskraft beraubt werden soll (Ath. VI, 138. VII, 90).

Diese Liebeszauberlieder gehören eigentlich schon zu jener Klasse von Hymnen, die mit dem alten Namen »Aṅgiras«[4]) bezeichnet werden, zur Klasse der Flüche und Beschwörungen gegen Dämonen, Zauberer und Feinde (ābhicārikāṇi). Auch manche von den Heilzaubersprüchen können ebensogut zu dieser Klasse gerechnet werden, insofern sie Beschwörungen gegen die Krankheitsdämonen enthalten. Hierher gehört unter anderen auch die zweite Hälfte des XVI. Buches, welche eine Beschwörung gegen den Mahr oder Alp (das Alpdrücken) enthält, indem dieser Dämon aufgefordert wird, die Feinde heimzusuchen. Zwischen Dämonen und übelwollenden Zauberern

[1]) Der Todesgott!
[2]) Wohl Namen berühmter Zauberer.
[3]) Dieses schwierige Lied ist zuerst von M. Bloomfield (Sacred Books of the East XLII, S. 107, 252 ff.) richtig erklärt worden.
[4]) Siehe oben S. 104 f.

und Hexen wird in diesen Beschwörungen kein Unterschied gemacht, und gegen sie wird namentlich Agni — das Feuer als Dämonenvernichter — zu Hilfe gerufen. Zahlreiche volkstümliche Namen von Dämonen, sonst ganz unbekannt, finden sich in diesen Hymnen, in denen uns überhaupt mehr als sonst echt volkstümliche Vorstellungen auf Schritt und Tritt begegnen. So stofsen wir hier auf die tief im Volksglauben — und zwar aller Völker — wurzelnde Anschauung, dafs Krankheit und Unglück nicht nur von Dämonen, sondern auch von bösen, mit Zaubermacht ausgestatteten Menschen verursacht werden können. Der Zauber, durch den diese bösen Menschen Übel stiften, wird in den Liedern oft personifiziert und ihm ein Gegenzauber — ein Heilkraut, ein Amulett, ein Talisman — gegenübergestellt. Die mit diesem feindlichen Zauber und Gegenzauber verbundenen Sprüche und Lieder zeichnen sich oft durch eine urwüchsige Kraft und Wildheit aus, die eines gewissen Reizes nicht entbehrt. Und jedenfalls steckt in manchen dieser Flüche und Beschwörungen des Atharvaveda mehr gute volkstümliche Poesie als in den meisten Opferliedern und Gebeten des Rigveda. Ein Beispiel ist das zur Abwehr eines bösen Zaubers dienende Lied Ath. V, 14, von dem einige Verse hier angeführt seien:

›Aufgefunden hat der Adler, ausgegraben dich der Eber,
Pflanze, schädig du den Schädling, nieder schlag den Zauberstifter! (1)

Nieder schlag die Hexenmeister, nieder schlag die Zauberstifter!
Wer uns schaden will, den töte, töt ihn, Kraut, und schon ihn nimmer! (2)

Schneidet, wie ein Stück aus einem Antilopenfelle, Götter,
Weg den Zauber, hängt ihn um dem Zauberstifter, wie ein Kleinod! (3)

Nimm den Zauber bei der Hand und führ ihn hin zum Zauberstifter,
Stell ihn vor sein Angesichte, dafs er töt' den Zauberstifter! (4)

Fluch treff' den, der flucht, zum Zauberstifter soll der Zauber gehen.
Wie ein Wagen leicht dahinrollt, roll' zum Zaubrer hin der Zauber. (5)

Ob ein Weib, ein Mann den bösen Unglückszauber hat bereitet, —
Wie ein Pferd am Halfter führen wir zu ihm zurück den Zauber. (6)

Geh wie der Sohn zum Vater, Zauber! Beifs wie die Viper, die getreten!
Kehre zurück zum Zauberstifter, wie der befreite Flüchtling heimeilt!‹ (10)

In ähnlicher Weise wird in dem Lied Ath. VI, 37 der Fluch personifiziert und dem Fluchenden zurückgeschickt mit den kräftigen Versen:

»Hergekommen ist der tausendäugige Fluch auf seinem Wagen,
Den zu suchen, der uns fluchet, wie der Wolf das Haus des Schäfers.

Geh, o Fluch, an uns vorüber, wie an dem Teich ein lodernd Feuer!
Schlage den, der uns gefluchet, wie des Himmels Blitz den Baum schlägt!

Wer uns flucht, wenn wir ihm fluchen, wer uns flucht, dem wir nicht fluchen, —
Beide werf' ich sie dem Tod zu, wie dem Hunde einen Knochen.«

Hierher gehört auch der grofsartige Hymnus an Varuṇa (Ath. IV, 16), dessen erste Hälfte die Allmacht und Allwissenheit Gottes in einer Sprache feiert, die uns aus den Psalmen geläufig ist, die aber in Indien nur äufserst selten gehört wird, während die zweite nichts anderes ist als eine kräftige Beschwörungsformel gegen Lügner und Verleumder, wie sie im Atharvaveda nicht selten sind. Ich gebe das merkwürdige Gedicht in der Übersetzung von R. Roth [1]):

»Aus der Höhe schaut ein Wächter, wie einer, der daneben steht;
Verstohlen meint man es zu tun: und alles ist den Göttern kund.

Wenn einer steht und geht, wenn einer schleichet,
Zu Versteck und Schlupfwinkel sich zurückzieht,
Wo zwei zusammensitzend sich bereden:
Das weifs der König Varuṇa als Dritter.

Diese Erde gehört dem König Varuṇa,
Sein ist der hohe, unendliche Himmel;
Seine Lenden sind Luftmeer und Ozean;
Auch dieses Wässerchen ist seine Wohnstatt.

Wer über den Himmel eilte zur Ferne,
Nicht käm' er los von Varuṇa, dem König.
Vom Himmel steigen seine Späher nieder;
Tausendäugig überschauen sie die Erde.

Alles sieht der königliche Varuṇa,
Was zwischen Himmel und Erd' ist, was jenseits;
Das Blinzen des menschlichen Auges zählt er;
Es liegt vor ihm wie Würfel vor dem Spieler.

[1]) Abhandlung über den Atharva Veda, Tübingen 1856, S. 29 f.

Ausgespannt sind deine glänzenden Stricke
Dreifach, o Varuṇa, siebenmal sieben;
Sie alle sollen umwinden den Lügner,
Freilassen aber, wer die Wahrheit redet.

Mit hundert Stricken, Varuṇa, umstricke ihn!
Lafs nicht los, Menschenwächter, den Verleumder!
Mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da,
Umwunden wie ein Fafs, das aus dem Bande geht!

Der Schadenbringer Varuṇa, der Schadenlöser — der Gebieter Varuṇa,
der Verbieter —
Der göttliche Varuṇa, der menschliche —[1])

Ich binde dich mit allen diesen Fesseln,
Du N. N., Nachkomme des N. N., Sohn der N. N.,
Dir sprech' ich alle diese Fesseln zu.«

Roth bemerkt zu diesem Lied: »Es gibt kein anderes Lied in der ganzen vedischen Litteratur, welches die göttliche Allwissenheit in so nachdrücklichen Worten ausspräche, und dennoch ist diese schöne Ausführung zum Exordium einer Beschwörung herabgewürdigt worden. Doch liegt hier, wie bei vielen anderen Stücken dieses Veda, die Vermutung nahe, dafs vorhandene Bruchstücke älterer Hymnen dazu benutzt wurden, Zauberformeln aufzuputzen. Als ein Bruchstück dieser Art wären die fünf oder auch sechs ersten Verse unseres Liedes zu betrachten.« Ich kann diesen Worten nur zustimmen; die Annahme Bloomfields[2]), dafs das ganze Gedicht so, wie es ist, von Anfang an für Zauberzwecke verfafst worden sei, scheint mir nicht gut denkbar.

Teils aus Beschwörungsformeln gegen Feinde, teils aus Segenssprüchen besteht eine ziemlich grofse Klasse von Zauberliedern, welche für die Bedürfnisse der Könige berechnet sind. Jeder König mufste in Indien von alters her seinen Purohita oder Hauspriester haben, und dieser Hauspriester mufste in den auf das Leben eines Königs bezüglichen Zauberriten (rājakarmāṇi, »Königsriten«) Bescheid wissen und in den zu diesen Riten gehörigen Liedern und Sprüchen bewandert sein.

[1]) Die Übersetzung dieses Verses ist sehr zweifelhaft. Es ist einer der vielen Verse im Atharvaveda, deren Sprache eine Art Kauderwelsch ist, wie es in den Zaubersprüchen aller Völker sich findet.

[2]) Sacred Books of the East, XLII, S. 389.

Daher steht auch der Atharvaveda in engster Beziehung zur Kriegerkaste. So finden wir denn hier die Lieder, die sich auf die Königsweihe beziehen, wobei der König mit dem heiligen Weihwasser besprengt wird und auf ein Tigerfell tritt; wir finden Zaubersprüche, welche einem Könige Herrschaft über andere Fürsten, überhaupt Macht und Ruhm sichern sollen. Gebete für den König, wenn er die Rüstung anlegt, wenn er den Kriegswagen besteigt, u. dgl. Interessant ist ein Gebet (Ath. III, 4) bei der Königswahl, wo der himmlische König Varuṇa, indem der Name des Gottes mit dem Zeitwort var »wählen« in etymologische Verbindung gebracht wird, als derjenige erscheint, welcher den König wählt. Merkwürdig ist auch Ath. III, 3, eine Zauberformel für die Wiedereinsetzung eines verbannten Königs. Zu den schönsten Hymnen dieser Klasse gehören aber die Schlachtgesänge und Kriegszauberlieder, so insbesondere die zwei Lieder an die Trommel, welche die Kämpfer zur Schlacht und zum Sieg rufen sollen (Ath. V, 20 und 21). Als Beispiel folgen einige Verse von V, 20:

»Laut erdröhnt die Trommel, die von Holz gemacht, mit Kuhhaut überzogen;
Wie ein Krieger sich gebärdend wetzt die Stimme sie und zwingt die Feinde.
Siegessicher, wie der Löwe, lafs den Donnerruf erschallen! (1)

Wie ein Löwe donnert die von Holz gemachte, hautbespannte Trommel,
Wie ein Stier der geilen Kuh entgegenbrüllt. Ein Stier, o Trommel, bist du,
Und die Feinde sind Verschnittne. Dein ist Indras feindezwingend Feuer. (2)

Wie der brünst'ge Stier voll Macht inmitten der Herde, brülle, Beutegewinner,
Laut dem Feind entgegen. Und mit Feuersglut durchbohr das Herz der Gegner!
Auseinanderstieben sollen gleich die Feinde mit wankenden Schlachtreihn! (3)

Wenn die Frau des Feinds der Trommel weithinschallende Stimme hört, so flieh' sie
Hilfe suchend, aufgeschreckt vom Kriegslärm, an der Hand ihr Söhnlein führend,
Eiligst, furchtbeklommen beim Zusammenstofs der Todeswaffen!« (5)

Die Brahmanen waren aber von jeher viel zu praktische Leute, als dafs sie die Zaubersprüche immer nur im Interesse der Könige oder anderer Leute und nicht auch für sich selbst benutzt hätten. Schon unter den zu den »Königsriten« gehörigen Zauberliedern finden sich einige, welche sich mehr mit dem Purohita, dem unentbehrlichen Hauspriester des Königs, als mit dem letzteren selbst beschäftigen. Und wenn es auch in der brahmanischen Litteratur nicht an Ausfällen gegen Zauberwerk und Beschwörungen fehlt[1]), so sagt doch das Gesetzbuch des Manu (XI, 33) klar und deutlich: »Ohne Bedenken soll der Brahmane sich der heiligen Texte des Atharvaveda bedienen; das Wort fürwahr ist die Waffe des Brahmanen; damit töte er seine Feinde.« So finden wir denn auch im Atharvaveda eine ganze Reihe von Zauberliedern und Beschwörungen im Interesse der Brahmanen. In den stärksten Ausdrücken wird in diesen Hymnen immer wieder die Unverletzlichkeit der Brahmanen und die Unantastbarkeit ihres Besitzes eingeschärft, und die schwersten Flüche werden gegen jene ausgesprochen, welche sich an Gut und Leben der Brahmanen vergreifen. Daneben wird die mystische Bedeutung der Dakṣiṇā, d. h. des Opferlohns, in den überschwenglichsten Ausdrücken hervorgehoben. Brahmanen zu unterdrücken, ist die schwerste aller Sünden; ihnen reichlichen Opferlohn zu geben, ist der höchste Gipfel der Frömmigkeit: das sind die Grundgedanken, die sich durch alle diese Lieder ziehen, die zu den unerquicklichsten des ganzen Atharvaveda gehören. Nur einige wenige der besseren dieser Hymnen enthalten Gebete um Einsicht, Weisheit, Ansehen und theologisches Wissen. Alle zu dieser Klasse gehörigen Lieder darf man wohl unbedenklich zu den jüngsten Bestandteilen der Atharvaveda-Sammlung rechnen.

Zu den jüngeren Bestandteilen der Saṃhitā gehören auch die für Opferzwecke verfafsten Lieder und Sprüche, welche wahrscheinlich nur deshalb in den Atharvaveda aufgenommen wurden, damit derselbe ebenso wie die drei anderen Vedas zum Opfer in Beziehung gebracht und als wirklicher »Veda« anerkannt werde. So finden wir z. B. zwei Āprīhymnen[2]) und andere den Opfergesängen des Rigveda entsprechende Lieder.

---

[1]) Siehe oben S. 109.

[2]) Siehe oben S. 83 f.

Auch Prosaformeln, die denen des Yajurveda entsprechen, finden wir, z. B. im XVI. Buch, dessen ganze erste Hälfte aus Formeln besteht, in denen das Wasser verherrlicht wird, und die zu irgendeinem Lustrationsrituell in Beziehung stehen. Hierher gehört auch das XVIII. Buch, welches die zum Totenrituell und zur Ahnenverehrung gehörigen Sprüche enthält. Die Bestattungslieder aus dem X. Buch des Rigveda [1]) kehren hier wörtlich wieder und sind nur durch viele Zusätze vermehrt. Auch das ganz spät hinzugefügte XX. Buch, dessen Hymnen mit wenigen Ausnahmen sämtlich aus dem Rigveda entlehnt sind, steht zum Somaopfer in Beziehung. Neu sind in diesem Buch nur die sehr merkwürdigen »Kuntāpahymnen« [2]), Ath. XX, 127—136. Auch sie fügen sich als Liturgien in das Opferritual ein, berühren sich aber ihrem Inhalte nach zum Teil mit den Dānastutis des Rigveda [3]), indem sie die Freigebigkeit gewisser Fürsten preisen; zum Teil sind es Rätselfragen und deren Auflösungen [4]), zum Teil aber auch — obszöne Lieder und derbe Zoten. Bei gewissen Opfern, die viele Tage lang dauerten, bildeten Hymnen von dieser Art die vorschriftsmäfsige Unterhaltung der Priester, welche schliefslich — nach dem treffenden Ausdruck von M. Bloomfield — in eine Art liturgischer »Saukneipe« ausartete.

Rituellen Ursprungs ist wahrscheinlich auch das in Prosa abgefafste XV. Buch. Es ist dies eine mystisch verworrene Verherrlichung des Vrātya, d. h. des in die Brahmanenkaste aufgenommenen Nichtariers; und die Sprüche wurden wohl bei einer Zeremonie verwendet, mittelst welcher diese Aufnahme vollzogen wurde.

Wegen seines mystischen und halb philosophischen Inhalts kann man aber dieses Buch auch zur letzten Klasse von Hymnen des Atharvaveda, die noch zu erwähnen ist, rechnen, nämlich zu den Hymnen theosophischen und kosmogonischen Inhalts, die wohl ohne Zweifel auch zu den jüngsten Bestandteilen des Atharvaveda gehören. Nichts scheint ja dem Zauberwesen ferner zu stehen als die Philosophie, und man könnte sich

---

[1]) Siehe oben S. 84 ff.

[2]) Was der Name »Kuntāpa« bedeutet, ist nicht bekannt.

[3]) Siehe oben S. 99 f.

[4]) Gleich denen des Rigveda. S. oben S. 101 f.

darüber wundern, dafs die Atharvaveda-Saṃhitā neben Zauberliedern, Flüchen und Segenssprüchen auch Hymnen philosophischen Inhalts enthält. Wenn wir uns aber diese Hymnen näher ansehen, so werden wir bald finden, dafs sie ebenso wie die Zauberlieder zum grofsen Teil auch nur praktischen Zwecken dienen. Es ist nicht das Sehnen und Suchen nach Wahrheit, nach der Lösung dunkler Welträtsel, das in ihnen zum Ausdruck kommt, sondern auch hier sind es nur Zauberkünstler, die sich als Philosophen gebärden, indem sie die geläufigen philosophischen Ausdrücke zu einem künstlichen, besser gesagt: gekünstelten Gewebe von aberwitzigen und überwitzigen Phantastereien mifsbrauchen, um den Eindruck des Mystischen, des Geheimnisvollen hervorzurufen. Was uns auf den ersten Blick als Tiefsinn erscheint, ist oft in Wirklichkeit nichts als leere Geheimtuerei, hinter der mehr Unsinn als Tiefsinn steckt; und für den Zaubermeister gehört ja die Geheimtuerei, das Verhüllen des Wirklichen unter einem mystischen Schleier, zum Handwerk. Doch setzen diese philosophischen Hymnen eine ziemlich hohe Entwicklung des metaphysischen Denkens voraus. Die Hauptgedanken der Upaniṣads, die Vorstellung von einem höchsten Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt (Prajāpati), und selbst die von einem unpersönlichen schöpferischen Prinzip sowie eine Reihe von philosophischen Kunstausdrücken, wie brahman, tapas, asat, prāṇa, manas, müssen zur Zeit, als diese Hymnen entstanden, bereits Gemeingut weiter Kreise gewesen sein. Darum dürfen wir auch in den theosophischen und kosmogonischen Hymnen des Atharvaveda nicht etwa eine Entwicklungsstufe der indischen Philosophie sehen. Die fruchtbaren Gedanken der wahrhaft philosophischen Hymnen des Rigveda haben ihre weitere Ausbildung erst in den Upaniṣads erfahren, und die philosophischen Hymnen des Atharvaveda können durchaus nicht als eine Übergangsstufe von der ältesten Philosophie zu der der Upaniṣads aufgefafst werden. »Sie stehen«, wie Deussen sagt, »nicht sowohl innerhalb des grofsen Entwicklungsganges als vielmehr ihm zur Seite.«[1])

Manch tiefer und wahrhaft philosophischer Gedanke blitzt zuweilen in diesen Hymnen aus dem mystischen Nebel hervor, aber wohl in den meisten Fällen wird man sagen können, dafs

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 209.

nicht der Atharvandichter der Urheber dieser Gedanken ist, sondern dafs er nur fremden Geist seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. So ist es gewifs ein eines Philosophen würdiger Gedanke, dafs Kāla, die Zeit, der Urgrund alles Seins ist. Allein, es ist die Sprache des Mystikers und nicht des Philosophen, wenn wir Ath. XIX, 53 lesen:

»Kāla fährt dahin, ein Rofs mit sieben Zügeln, mit tausend Augen, nimmer alternd, reich an Samen; ihn besteigen die weisen Sänger; seine Räder sind alle Wesen.

Mit sieben Rädern fährt Kāla, sieben Naben hat er, Unsterblichkeit ist seine Achse. Her führt Kāla alle diese Wesen. Als der erste der Götter eilt Kāla dahin.

Ein voller Krug ist auf Kāla gesetzt; den sehen wir vielfach gestaltet. Weg führt er alle diese Wesen. Kāla nennt man ihn im höchsten Himmel« u. s. w.

Wohl findet der Gedanke, dafs Kāla, die Zeit, alles hervorgebracht hat, einen würdigen Ausdruck in den beiden Versen 5 und 6:

»Kāla hat den Himmel dort geschaffen, Kāla diese Erden hier. Was war, und was sein wird, entfaltet sich, von Kāla angetrieben.

Kāla hat die Erde geschaffen, in Kāla glüht die Sonne; in Kāla sind alle Wesen, in Kāla blickt das Auge um sich.«

Aber gleich in den folgenden Versen und im folgenden Hymnus (Ath. XIX, 54) wird dann in ganz mechanischer Weise alles mögliche als aus der Zeit entspringend aufgezählt, und namentlich werden der Reihe nach die verschiedenen Namen des Göttlichen, die zu jener Zeit bekannt waren, als von Kāla geschaffen erklärt, so Prajāpati, so das Brahman, das Tapas (Askese), der Prāṇa (Lebensodem) u. s. w.

Mehr Geheimniskrämerei als wahre Philosophie findet sich auch in den langen Rohitahymnen, aus denen das XIII. Buch des Atharvaveda besteht, in denen überdies allerlei nicht Zusammengehöriges bunt durcheinandergewürfelt erscheint. Da wird z. B. in dem ersten Hymnus Rohita, »der Rote«, d. i. die Sonne oder ein Genius der Sonne, als schöpferisches Prinzip gefeiert — »er schuf den Himmel und die Erde«, »er hat mit Kraft befestigt Erd' und Himmel« —; zu gleicher Zeit wird aber ein irdischer König verherrlicht und der himmlische König Rohita mit dem irdischen König in absichtlich verworrener Weise

in Zusammenhang gebracht. Mitten darinnen finden wir aber auch Verwünschungen gegen Feinde und Nebenbuhler und gegen denjenigen, der eine Kuh mit dem Fufse stöfst oder gegen die Sonne sein Wasser abschlägt[1]). Und wieder in dem Hymnus XIII, 3 wird in einigen Versen, deren Pathos an den oben zitierten Varuṇahymnus erinnert, Rohita als höchstes Wesen gepriesen, daran aber ein Refrain gehängt, in welchem derselbe Rohita aufgefordert wird, denjenigen in seinem Zorn zu zermalmen, der einen Brahmanen quält. Es heifst da z. B.:

»Der Himmel hier und Erde hat erschaffen,
Der in die Dinge sich wie in ein Kleid hüllt,
In dem die Pole, die sechs Weiten ruhen,
Durch die er wie ein Vogel hoch hindurchblickt, —
Ihm, dem zornmüt'gen Gott, sei der ein Greuel,
Wer den dies wissenden Brahmanen schindet;
Erschüttre ihn, o Rohita, zermalm ihn,
Leg ihn in Fesseln, den Brahmanenschinder!

Durch den zu ihrer Zeit die Winde brausen,
Von dem herab die Meere sich ergiefsen, —
Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der sterben läfst und leben läfst, von dem
Ihr Leben die Geschöpfe alle haben, —
Ihm, dem zornmüt'gen Gott u. s. w.

Der, wenn er einhaucht, Erd' und Himmel sättigt,
Durch seinen Aushauch füllt den Bauch des Meeres, —
Ihm, dem zornmüt'gen Gott« u. s. w.[2])

Neben solchen schwungvollen Verherrlichungen des Rohita finden sich aber mystische Gedankenspiele, wie wenn es heifst, dafs die beiden Opfermelodien Bṛhat und Rathantara den Rohita erzeugt haben, oder wenn das Versmafs Gāyatrī als »der Unsterblichkeit Schofs« bezeichnet wird. Es wäre wohl vergebens, das mystische Halbdunkel, welches solche und ähnliche Verse umgibt, aufhellen zu wollen. Und so glaube ich auch nicht, dafs

[1]) Bloomfield vergleicht hierzu Hesiod: *μηδ' ἄντ' ἠελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν* (*Ἐργὰ καὶ ἡμέραι* 725). Vgl. Protagoras (Diog. Laert. VIII, 1, 19): *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν.*

[2]) Übersetzt von P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 227.

wir grofse philosophische Wahrheiten in einem Hymnus wie Ath. IV, 11 vermuten dürfen, wo der Ochs als Schöpfer und Erhalter der Welt gepriesen wird:

»Der Ochse trägt die Erde und den Himmel,
Der Ochse trägt den weiten Luftraum.
Der Ochs trägt die sechs weiten Himmelsräume,
Der Ochs durchdringt das ganze Weltall.«

Es kann uns auch nicht imponieren, dafs dieser Ochs mit Indra und anderen höchsten Göttern gleichgesetzt wird, noch weniger, dafs er Milch gibt — »seine Milch ist das Opfer, der Opferlohn seine Melkung« —, und wir glauben es gerne, dafs, »wer die sieben unversieglichen Melkungen des Ochsen kennt, Nachkommenschaft und den Himmel erlangt«. Es ist mit diesem Ochsen nicht viel weiter her als mit dem Stier, der in Ath. IX, 4 überschwenglich gefeiert wird — er trägt alle Gestalten in seinen Weichen, er war im Anfang ein Abbild des Urwassers u. dgl. —, und von dem sich schliefslich herausstellt, dafs er nur ein gewöhnlicher Opferstier ist, der geschlachtet werden soll. Dafs aber diese Scheinphilosophie und Geheimniskrämerei im Grunde einen recht praktischen Zweck verfolgt, beweist ein Hymnus wie Ath. X, 10. Hier wird das grofse Mysterium von der Kuh verkündet: Himmel und Erde und die Wasser sind von der Kuh behütet. Hundert Eimer, hundert Melker, hundert Hüter sind auf ihrem Rücken. Die Götter, die in der Kuh atmen, die kennen auch die Kuh . . . Die Kuh ist die Mutter des Kriegers, das Opfer ist die Waffe der Kuh, aus ihr entstand der Gedanke. In dieser Weise geht es fort, bis diese Geheimlehre ihren Höhepunkt erreicht in den Worten: »Die Kuh allein nennt man Unsterblichkeit, die Kuh allein verehrt man als den Tod; die Kuh ward dieses Weltall, Götter, Menschen, Asuras, Manen und Seher (sie alle sind die Kuh).« Nun aber folgt die Nutzanwendung: Nur wer dieses grofse Geheimnis weifs, darf eine Kuh als Geschenk annehmen; und wer den Brahmanen eine Kuh schenkt, der erringt sich alle Welten, denn in der Kuh ist alles Höchste — Ṛta (die Weltordnung), Brahman (die Weltseele) und Tapas (die Askese) — eingeschlossen, und:

»Die Götter leben von der Kuh und auch die Menschen von der Kuh;
Die Kuh ist diese ganze Welt, soweit die Sonne niederschaut.«

Deussen[1]) hat sich unendliche Mühe gegeben, in den »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda Sinn und Verstand zu entdecken und einen gewissen Zusammenhang herzustellen. Er findet z. B. in Ath. X, 2 und XI, 8 den Gedanken der »Verwirklichung des Brahman im Menschen« behandelt, und zwar in X, 2 »mehr von der physischen, teleologischen«, in XI, 8 »mehr von der psychischen Seite her«[2]). Ich kann so viel Philosophie in diesen Hymnen nicht entdecken; ich glaube vielmehr, dafs wir es auch hier nur mit Pseudophilosophen zu tun haben, die nicht eine neue Lehre von der Weltseele im Menschen verkündeten, sondern die diese Lehre bereits fertig vorfanden und in mystisch verworrener Zusammenhangslosigkeit vortrugen. Während in einem berühmten Hymnus des Rigveda (X, 121) ein tiefer Denker und ein wahrer Dichter in kühnen Worten auf die Grofsartigkeit des Kosmos hinweist und zweifelnd nach dem Schöpfer fragt, zählt uns im Atharvaveda X, 2 ein Versifex alle Glieder des Menschen der Reihe nach auf und fragt, wer sie geschaffen:

»Von wem sind des Menschen Fersen geschaffen? Von wem das Fleisch, von wem die Knöchel, von wem die wohlgeformten Finger? Von wem die Öffnungen? . . . Warum haben sie des Menschen Fufsknöchel unten und oberhalb die Kniescheiben gemacht? Warum die Beine voneinander getrennt niedergesetzt, und wo sind die Angeln der Kniee? Wer hat wohl das ersonnen?« u. s. w.

So geht es acht Verse hindurch fort. Dann folgen neun Verse, in denen nach allem möglichen gefragt wird, was zum menschlichen Organismus und zum Menschenleben überhaupt gehört: »Woher stammt Lust und Unlust, woher der Schlaf, die Angst, die Mattigkeit, woher alle Freuden und Wonnen des Menschen? Woher Not und Elend?« u. s. w. Durcheinander wird in demselben Tone gefragt, wer das Wasser in den Körper, das Blut in die Adern gelegt, woher der Mensch Gestalt, Gröfse und Namen bekommen, wer ihm Gang, Verstand, Atem, Wahrheit und Unwahrheit, Unsterblichkeit und Tod, Kleidung, langes

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 209 ff. Vgl. auch Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Saṃhitā, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. Strafsburg 1887.

[2]) Deussen a. a. O. S. 264 ff.

Leben, Kraft und Schnelligkeit verliehen hat, u. s. w. Es wird dann weiter gefragt, woher der Mensch seine Herrschaft über die Natur erlange, und alle diese Fragen werden dahin beantwortet, dafs der Mensch als Brahman (Weltseele) das geworden, was er ist, und all seine Macht erreicht habe. So weit ist der Hymnus nicht gerade schön, aber wenigstens ziemlich klar. Nun folgt aber der gewöhnliche mystische Schwindel in den Schlufsversen 26—33, wo es z. B. heifst:

»Als der Atharvan ihm sein Herz und sein Haupt zusammengenäht hatte, da regte er ihn oberhalb des Gehirns vom Haupte her als Läuterer an.

Dem Atharvan gehört dies Haupt, ein festgeschlossener Götterkasten, und dieses Haupt schützt der Atem, die Speise und der Verstand.«

Man tut, glaube ich, solchen Versen zuviel Ehre an, wenn man tiefsinnige Weisheit in ihnen sucht. Darum kann ich auch in dem Hymnus Ath. XI, 8, der nach Deussen »die ursprüngliche Entstehung des Menschen durch ein Zusammenfahren psychischer und physischer, übrigens insgesamt von Brahman abhängiger Faktoren« schildern soll, nicht so viel Tiefsinn finden. So wie der Lügner manchmal die Wahrheit sprechen mufs, damit man ihm seine Lügen glaube, so mufs auch der Mystiker hier und da einen wirklich philosophischen Gedanken, den er irgendwo aufgegriffen, in sein Machwerk hineinbringen, damit man auch seinen Unsinn für höhere Weisheit halte. So liegt ja dem Hymnus XI, 8 der Gedanke von dem Brahman als dem Urquell alles Seins und von der Einheit des Menschen mit der Weltseele zugrunde. Aber ich glaube nicht, dafs sich der Verfasser irgend etwas bei den Worten gedacht hat:

»Woraus ward Indra, woraus Soma, woraus Agni geboren? Woher entstand Tvaṣṭar (»der Bildner«)? Woraus ist Dhātar (»der Schöpfer«) geboren?

Aus Indra ward Indra, aus Soma ward Soma, und aus Agni ward Agni geboren. Tvaṣṭar ist aus Tvaṣṭar geworden, und aus Dhātar ist Dhātar geboren.«

Himmelhoch über dieser Versemacherei, die weder Philosophie noch Poesie ist, steht e i n Hymnus des Atharvaveda, den man um einiger Verse willen, die sich auf die Entstehung der Erde beziehen, zu den kosmogonischen Hymnen zu rechnen pflegt, der

aber frei von aller und jeder Mystik ist und eigentlich auch recht wenig Philosophie enthält, — dafür aber um so mehr wahre Poesie. Es ist der herrliche Hymnus an die Erde, Ath. XII, 1. In 63 Versen wird hier Mutter Erde als die Trägerin und Erhalterin alles Irdischen gepriesen und um Glück und Segen und Schutz vor allem Bösen angerufen. Einige wenige Verse in wörtlicher Prosaübersetzung müssen genügen, um eine Vorstellung von einem der schönsten Erzeugnisse der religiösen Dichtung Altindiens zu geben:

»Die erhabene Wahrheit, die gewaltige Ordnung, die Opferweihe und die Bufse, das Gebet und das Opfer erhalten die Erde. Sie ist die Herrin von allem, was da ist, und was sein wird. (1)

Die Erde, die im Anfang Wasser auf dem Ozean war, und die weise Männer durch ihres Geistes Wunderkraft gefunden; die Erde, deren Herz im höchsten Himmel ist, unsterblich und von Wahrheit umgeben, — sie verleihe uns Glanz und Stärke, sie setze uns in die höchste Herrschaft ein. (8)

Die Erde, die die Aśvins ausgemessen, auf der Viṣṇu ausgeschritten, die Indra, der Herr der Kraft, sich von Feinden befreit hat, — sie, die Mutter, spende mir, ihrem Sohn, reichlich Milch. (10)

Mir zum Heile seien deine schneebedeckten Bergeshöhen und deine Wälder, o Erde! Auf der braunen, der schwarzen, der roten, der buntfarbigen festen Erde, der von Indra beschützten — unbesiegt, unverletzt, unverwundet stehe ich auf dieser Erde da. (11)

Von dir geboren, leben auf dir die Sterblichen. Du erhältst die Zweifüfsler und die Vierfüfsler; dir, o Erde, gehören die fünf Geschlechter der Menschen, über welche die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen unsterbliches Licht ausbreitet. (15)

Auf der Erde geben die Götter den Menschen das Opfer, die wohlbereitete Spende; auf der Erde leben die Sterblichen von Trank und Speise. Möge diese Erde uns Odem und Leben spenden, uns ein hohes Alter erreichen lassen! (22)

Was ich aus dir, o Erde, ausgrabe, das möge schnell wieder nachwachsen! Möge ich, du Reine, nicht deine wunde Stelle, nicht dein Herz durchbohren! (35)

Die Erde, auf der die Sterblichen jauchzen, singen und tanzen, auf der sie kämpfen, auf der die Trommel laut ertönt, — diese Erde stofse meine Nebenbuhler fort, mache mich frei von Nebenbuhlern. (41)

Den Toren trägt sie wie den ehrwürdigen Weisen, den Guten läfst sie und den Bösen auf sich wohnen; mit dem Eber gesellt sich die Erde, der Wildsau macht sie Platz. (48)

O Mutter Erde, setze gnädig mich an eine festgegründete Stelle! Vereint mit dem Himmel, versetze du, o Weise, mich in Glück und Wohlfahrt!« (63)

Dieser Hymnus, der ebensogut in der Rigveda-Saṃhitā stehen könnte, beweist, daſs auch in der Saṃhitā des Atharvaveda, obgleich dieselbe mehr als die des Rigveda einen einheitlichen Zweck verfolgt, mannigfache Bruchstücke alter Poesie eingesprengt sind. Auch in dieser Sammlung, wie in der des Rigveda, finden sich neben manchem Minderwertigen und völlig Wertlosen köstliche Perlen ältester indischer Dichtkunst. Und nur beide Werke zusammen geben uns eine richtige Vorstellung von der ältesten Poesie der arischen Inder.

Das altindische Opfer und die vedischen Saṃhitās.

Die beiden bisher besprochenen Saṃhitās haben auch das gemeinsam, daſs sie nicht für besondere liturgische Zwecke zusammengestellt worden sind. Wenn auch die meisten Hymnen des Rigveda für Opferzwecke verwendet werden konnten und tatsächlich verwendet wurden und ebenso die Lieder und Sprüche des Atharvaveda fast durchweg zu Ritual- und Zauberzwecken Verwendung fanden, so hat doch die Zusammenstellung und Anordnung der Hymnen in diesen Saṃhitās nichts mit den verschiedenen liturgischen und rituellen Zwecken zu tun. Die Hymnen wurden um ihrer selbst willen gesammelt und mit Rücksicht auf die angeblichen Verfasser oder die Sängerschulen, denen sie angehörten, zum Teil auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt und noch mehr auf ihre äuſsere Form — Zahl der Verse u. dgl. — in diesen beiden Sammlungen angeordnet und zusammengestellt. Es sind Liedersammlungen, können wir sagen, welche einen litterarischen Zweck verfolgen.

Ganz anders verhält es sich mit den Saṃhitās der beiden anderen Vedas, des Sāmaveda und des Yajurveda. In diesen Sammlungen finden wir die Lieder, Verse und Sprüche mit Rücksicht auf ihre praktischen Zwecke angeordnet, genau in der Reihenfolge, wie sie beim Opfer verwendet wurden. Es sind dies also in der Tat nichts weiter als Gebetbücher und Gesangbücher zum praktischen Gebrauch für bestimmte Opferpriester — allerdings nicht etwa geschriebene Bücher, sondern Texte, die nur im Kopfe von Lehrern und Priestern existierten und durch mündliches Lehren und Lernen in den Priesterschulen erhalten blieben [1].

[1] Vgl. oben S. 33.

Um aber die Entstehung dieser Saṃhitās zu erklären, ist es notwendig, einige Worte über den Kult der arischen Inder hier einzufügen. Es wird sich dies um so mehr empfehlen, als ein volles Verständnis der vedischen Litteratur überhaupt ohne einen gewissen Einblick in das altindische Opferwesen kaum möglich ist.

Soweit wir die vedisch-brahmanische Religion zurückverfolgen können, hat es immer zwei Arten des Kultes gegeben. Wir haben gesehen[1]), daſs einzelne Hymnen des Rigveda und eine groſse Anzahl von Liedern und Sprüchen des Atharvaveda als Segenssprüche und Gebete bei Geburt und Hochzeit und anderen Anlässen des täglichen Lebens, bei der Totenbestattung und Ahnenverehrung sowie bei den verschiedenen Zeremonien, die der Hirte für das Gedeihen des Viehes und der Landmann für das Wachstum der Feldfrucht zu vollziehen hatte, verwendet wurden. Die Inder nennen diese, meist auch mit Opfern verbundenen Zeremonien g ṛ h y a k a r m ā ṇ i, d. h. »häusliche Zeremonien«. Über sie geben uns die später zu erwähnenden Gṛhyasūtras ausführliche Nachricht. Bei den Opfern, welche dieser häusliche Kult erforderte, versah der Hausherr selbst, dem höchstens noch e i n e i n z e l n e r P r i e s t e r, der »Brahman«, zur Seite stand, das Amt des Opferpriesters[2]). Und soweit diese Opfer Brandopfer waren, diente das e i n e F e u e r des häuslichen Herdes als Altar für die Darbringung derselben. Neben diesen Opfern, die jeder fromme Arier, ob arm oder reich, ob vornehm oder gering, nach altem Brauche vollzog, gab es aber auch groſse Opferfeste — namentlich in Verbindung mit dem zu Indra, dem Gott der Krieger, in Beziehung stehenden Somakult —, welche nur von den Vornehmen und Reichen, in erster Linie von den Königen, gefeiert werden konnten. Auf einem weiten, nach festen Regeln hergestellten Opferplatze wurden Altäre für die d r e i h e i l i g e n F e u e r errichtet, welche bei jedem solchen Opfer notwendig waren, und eine Schar von Priestern, an deren Spitze v i e r H a u p t p r i e s t e r standen, war mit dem Vollzug

[1]) Oben S. 84 ff., 93 ff., 118 f.

[2]) Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I, 3, 6: Die Anstellung eines Brahmanen ist bei häuslichen Opfern beliebig. Gobhila-Gṛhyasūtra I, 9, 8 f.: Der Brahman ist der einzige Priester bei den Pākayajñas (d. h. den »einfachen Opfern« des häuslichen Kultes); der Opferer selbst ist der Hotar (der Priester, der die Verse rezitiert).

der unzähligen, aufserordentlich verwickelten Riten und Zeremonien, die ein solches Opfer erforderte, beschäftigt. Der Yajamāna oder »Opferer« — der Fürst oder grofse Herr, der das Opfer darbrachte — hatte nur wenig dabei zu tun; seine Hauptpflicht war es, den Priestern reichlichen Opferlohn (dakṣiṇā) zu geben. Kein Wunder, dafs die Brahmanen gerade diese Opferzeremonien, welche ihnen am meisten einbrachten, zum Gegenstand eifrigen Studiums machten, dafs sie eine förmliche Opferwissenschaft ausbildeten, welche in jenen Texten niedergelegt ist, die wir als Brāhmaṇas kennen lernen werden, und welche einen wesentlichen Bestandteil der Śruti, der »Offenbarung«, d. h. derjenigen Litteratur bilden, welcher im Laufe der Zeit göttlicher Ursprung zugeschrieben wurde. Diese Opfer nannte man daher śrautakarmāṇi, »auf der Śruti beruhende Zeremonien«, im Gegensatz zu den häuslichen (gṛhya) Zeremonien, welche nur auf der Smṛti, der »Erinnerung«, d. h. dem Herkommen beruhen, und keine göttliche Autorität besitzen.

Die vier Hauptpriester nun, welche bei den Śrautaopfern beschäftigt waren, sind: 1. der Hotar oder »Rufer«, welcher die Verse (ṛcas) der Hymnen rezitiert, um die Götter zu preisen und zum Opfer einzuladen; 2. der Udgātar oder »Sänger«, welcher die Bereitung und Darbringung der Opfer, insbesondere der Somalibationen, mit Gesängen (sāman) begleitet; 3. der Adhvaryu oder »Opferverrichter«, welcher alle Opferhandlungen vollzieht und dabei die prosaischen Gebete und Opferformeln (yajus) murmelt, und 4. der Brahman oder »Oberpriester«, dessen Amt es ist, das Opfer vor Schaden zu bewahren. Denn jede heilige Handlung, so auch jedes Opfer, ist nach indischer Anschauung mit einer gewissen Gefahr verbunden; wird eine Handlung nicht genau nach der rituellen Vorschrift vollzogen, ein Spruch oder eine Gebetformel nicht richtig gesprochen oder eine Melodie falsch gesungen, so kann die heilige Handlung dem Veranstalter des Opfers zum Verderben gereichen. Daher sitzt im Süden des Opferplatzes — der Süden ist die Gegend des Todesgottes und die Gegend, aus welcher die dem Opfer feindlichen Dämonen den Menschen bedrohen — der Brahman, um das Opfer zu beschützen. Er verfolgt den Verlauf des ganzen Opfers im Geiste, und sobald er den geringsten Fehler in einer Opferhandlung, einer Rezitation oder einem Gesang bemerkt, mufs er durch das

Aussprechen heiliger Worte den Schaden wieder gutmachen. Darum heifst der Brahman in einem alten Text »der beste Arzt unter den Opferpriestern«[1]). Um aber dieses Amt versehen zu können, mufs der Brahman »vom Veda voll« sein; er versieht sein Amt als Opferpriester »mit dem dreifachen Wissen«, d. h. vermöge seiner Kenntnis aller drei Vedas, die ihn in stand setzt, jeden Fehler sogleich zu entdecken[2]).

Hingegen brauchen die drei anderen Priester jeder nur einen Veda zu kennen. Die Verse, mit welchen der Hotar die Götter zum Opfer ruft, die sogenannten »Einladungsverse« (Anuvākyās), und die Verse, mit welchen er die Spenden begleitet, die sogenannten »Opferverse« (Yājyās), entnimmt der Hotar dem Rigveda. Er mufs auch ein Kenner der Rigveda-Saṃhitā sein, d. h. er mufs sie auswendig gelernt haben, um sich aus derselben die sogenannten Śastras oder »Preislieder«, die er beim Somaopfer zu rezitieren hatte, zusammenzustellen. So steht die Rigveda-Saṃhitā zu dem Hotar in einer gewissen Beziehung, wenngleich dieselbe keineswegs für die Zwecke dieses Priesters gesammelt oder angeordnet ist.

Zum Somaopfer gehören aber nicht nur die vom Hotar rezitierten Preislieder, sondern auch sogenannte Stotras oder »Lobgesänge«, welche vom Udgātar und seinen Gehilfen gesungen wurden[3]). Solche Stotras bestehen aus Gesangstrophen, d. h. aus Versen (ṛcas), die zu Trägern bestimmter Melodien (sāman) gemacht worden waren. Diese Melodien sowohl wie die Gesang-

---

[1]) Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 2, 2, 19. Vgl. Chāndogya-Upaniṣad IV, 17, 8 f.

[2]) Aitareya-Āraṇyaka III, 2, 3, 6. Śatapatha-Brāhmaṇa XI, 5, 8, 7. Erst eine spätere Zeit hat den Brahman zum Atharvaveda in Beziehung gebracht, so dafs »Brahmaveda« oder »der Veda des Brahman« geradezu eine Bezeichnung des Atharvaveda wurde; und die Anhänger des Atharvaveda erklärten, dafs der Brahman ein Kenner der Atharvaveda-Saṃhitā sein müsse. In Wirklichkeit hat das Amt des Brahman beim Śrautaopfer mit dem Atharvaveda nichts zu tun. Begreiflich ist es aber, dafs man die beiden in Zusammenhang bringen konnte. Denn wenn der Brahman, wie oben bemerkt, als einziger Priester bei Gṛhyaopfern amtierte, mufste er allerdings mit den zum gröfsten Teil im Atharvaveda vorkommenden Segenssprüchen vertraut sein.

[3]) Und zwar kommen zuerst die Gesänge (Stotras), dann erst die Rezitationen (Śastras).

strophen, mit denen sie verbunden waren, lernten die Udgātarpriester in den Schulen des Sāmaveda, und die Sāmaveda-Saṃhitās sind nichts anderes als Sammlungen von Texten, die nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Sangweisen, deren Träger sie waren, für die Zwecke der Udgātars zusammengestellt worden sind.

Der Adhvaryupriester endlich hat bei seinen zahllosen Opferverrichtungen fortwährend teils kurze Prosaformeln, teils längere Gebete in Prosa und Vers — die prosaischen Formeln und Gebete heifsen yajus (plur. yajūṃṣi), die Verse ṛc (plur. ṛcas) — leise zu sprechen[1]). In den Saṃhitās des Yajurveda sind alle diese Prosaformeln und Gebete — meist auch zusammen mit Regeln und Erörterungen über die Opferhandlungen, bei denen sie zu murmeln sind — für die Zwecke der Adhvaryupriester in der Reihenfolge, wie sie eben bei den Opfern verwendet wurden, zusammengestellt.

Wir wenden uns nun zur Besprechung der liturgischen Saṃhitās, wie wir nach den vorstehenden Ausführungen die Saṃhitās des Sāmaveda und des Yajurveda im Gegensatz zu denen des Rigveda und des Atharvaveda nennen können.

Die Sāmaveda-Saṃhitā.

Von den vielen Saṃhitās des Sāmaveda, die es einmal gegeben haben soll — die Purāṇas sprechen gar von tausend Saṃhitās[2]) —, ist nur eine auf uns gekommen. Diese uns erhaltene Sāmaveda-Saṃhitā[3]) besteht aus zwei Teilen, dem Ārcika oder der »Strophensammlung« und dem Uttarārcika, der »zweiten

---

[1]) Der Hotar rezitiert die Hymnen, d. h. er sagt sie in einer Art Singsang laut her, der Udgātar singt die Preislieder nach bestimmten Melodien, der Adhvaryu murmelt die Gebete. Blofs die sogenannten »Nigadas«, eine Abart der Yajusformeln, welche den Zweck haben, die anderen Priester zu ihren verschiedenen Verrichtungen aufzufordern, mufsten vom Adhvaryu natürlicherweise laut gesprochen werden.

[2]) Auch von tausend Schulen des Sāmaveda ist bei späteren Schriftstellern die Rede. Vgl. R. Simon, Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen (Kiel 1889) S. 27, 30 f.

[3]) Es ist dies die erste von allen vedischen Saṃhitās, die herausgegeben und vollständig übersetzt worden ist: Die Hymnen des Sâma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von Theodor Benfey. Leipzig 1848.

Strophensammlung«. Beide Teile bestehen aus Versen, die fast alle im Rigveda wiederkehren. Von den 1810 — oder, wenn man die Wiederholungen abrechnet, 1549 — Versen, welche beide Teile zusammen enthalten, stehen alle bis auf 75 auch in der Rigveda-Saṃhitā, und zwar gröfstenteils im VIII. und IX. Buche derselben. Die meisten dieser Verse sind im Gāyatrīmetrum oder in den aus Gāyatrī- und Jagatīzeilen zusammengesetzten Pragāthastrophen abgefafst, und ohne Zweifel waren die in diesen Versmafsen gedichteten Strophen und Lieder von Anfang an für den Gesang bestimmt[1]). Die 75 Verse, die nicht im Rigveda vorkommen, finden sich zum Teil in anderen Saṃhitās, zum Teil in verschiedenen Ritualwerken; einige mögen aus einer uns unbekannten Rezension stammen, manche sind aber auch blofs aus verschiedenen Versen des Rigveda zusammengestoppelt, ohne einen rechten Sinn zu geben. Die Verse des Rigveda begegnen uns im Sāmaveda zum Teil auch mit abweichenden Lesarten, und man hat geglaubt, in denselben einen altertümlicheren Text sehen zu dürfen. Doch hat schon Theodor Aufrecht[2]) nachgewiesen, dafs die abweichenden Lesarten des Sāmaveda blofs auf willkürlichen, absichtlichen oder zufälligen Änderungen beruhen, — Änderungen, wie sie auch sonst vorkommen, wo Worte für Musik zurechtgemacht werden. Der Text ist ja beim Sāmaveda — sowohl beim Ārcika, wie beim Uttarārcika — nur Mittel zum Zweck. Das Wesentliche ist immer die Melodie, und der Zweck beider Teile ist es, die Melodien zu lehren. Der Schüler, der sich in den Schulen des Sāmaveda zum Udgātarpriester ausbilden wollte, mufste zuerst die Sangweisen lernen: dies geschah mit Hilfe des Ārcika; dann erst konnte er die Stotras, wie sie beim Opfer gesungen wurden, auswendig lernen, wozu das Uttarārcika diente.

Der erste Teil unserer Sāmaveda-Saṃhitā, das Ārcika, besteht nämlich aus 585 Einzelstrophen (ṛc), zu welchen die ver-

---

[1]) Dies beweisen schon die Namen »Gāyatrī« und »Pragātha«, die von dem Zeitwort gā (resp. pragā) »singen« abgeleitet sind. Vgl. darüber und zu dem Folgenden die wichtige Abhandlung von H. Oldenberg, »Rigveda-Saṃhitâ und Sâmavedârcika« in ZDMG XXXVIII, 1884, S. 439 ff., 464 ff.

[2]) In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Hymnen des Rigveda (zweite Aufl., Bonn 1877) II, S. XXXVIII ff.

schiedenen Sangweisen (sāman) gehören, welche beim Opfer verwendet wurden. Das Wort sāman, wenn auch oft zur Bezeichnung des für den Gesang hergerichteten oder bestimmten Textes gebraucht, bedeutet ja ursprünglich nur »Sangweise« oder »Melodie«. Wie wir sagen, dafs eine Strophe »nach einer bestimmten Melodie« gesungen wird, so sagen die Inder umgekehrt: Diese oder jene Melodie (sāman) wird »auf einer gewissen Strophe« gesungen. Die vedischen Theologen fassen aber das Verhältnis von Melodie und Strophe so auf, dafs sie sagen, die Melodie sei aus der Strophe entstanden. Die Strophe (ṛc) wird daher als die Yoni, d. h. »der Mutterschofs«, bezeichnet, woraus die Sangweise entsprungen sei. Und obwohl natürlich eine Strophe nach verschiedenen Melodien und eine Melodie zu verschiedenen Strophen gesungen werden kann, so gibt es doch gewisse Strophen, die in der Regel als die Texte — die »Yonis«, wie der indische Kunstausdruck lautet — zu bestimmten Melodien gelten können. Es ist etwa so, wie wir bei den Worten: »Stimmt an mit hellem, hohem Klang« oder »Es steht ein Baum im Odenwald« u. s. w. an bestimmte Melodien denken. Das Ārcika ist also nichts anderes als eine Sammlung von 585 »Yonis« oder Einzelstrophen, welche nach ebenso vielen verschiedenen Melodien gesungen werden. Man denke sich etwa ein Liedertextbuch, in welchem von jedem Lied blofs der Text der ersten Strophe als Gedächtnisstütze für die Melodie gegeben wäre.

Das Uttarārcika, der zweite Teil der Sāmaveda-Saṃhitā, besteht aus 400 Gesängen, gröfstenteils zu je drei Strophen[1]), aus denen die bei den Hauptopfern gesungenen Stotras gebildet werden. Während im Ārcika die Strophen teils nach den Versmafsen, teils nach den Göttern, an die sie gerichtet sind — und zwar in der Reihenfolge Agni, Indra, Soma —, angeordnet erscheinen, sind die Gesänge im Uttarārcika nach der Folge der hauptsächlichen Opfer angeordnet[2]). Ein Stotra besteht also aus

[1]) 287 Gesänge bestehen aus je 3 Versen, 66 aus je 2, 13 aus je 1 Vers, 10 aus je 6, 9 aus je 4, 4 aus je 5, 3 aus je 9, ebenso viele aus je 10, 2 aus je 7 und ebenso viele aus je 12, und 1 Gesang besteht aus 8 Versen.

[2]) Über die Stotras des Sāmaveda und deren Verwendung beim Opfer vgl. A. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 99 ff. im »Grundrifs« III, 2.

mehreren, gewöhnlich drei Strophen, die alle nach derselben Melodie gesungen werden, und zwar nach einer der Melodien, welche das Ārcika lehrt. Wir können das Uttarārcika mit einem Liedertextbuch vergleichen, in welchem der Text der Lieder vollständig gegeben ist, während die Melodien als bekannt vorausgesetzt werden. Man nimmt gewöhnlich an, dafs das Uttarārcika späteren Ursprungs sei als das Ārcika. Für diese Annahme spricht der Umstand, dafs das Ārcika viele »Yonis«, also auch viele Sangweisen kennt, die in den Gesängen des Uttarārcika gar nicht vorkommen, und dafs auch das Uttarārcika manche Gesänge enthält, für die das Ārcika keine Sangweise lehrt. Anderseits ist doch das Uttarārcika eine notwendige Ergänzung des Ārcika: dieses ist gleichsam der erste, jenes der zweite Kurs in dem Unterricht des Udgātar.

Beide Teile der Saṃhitā geben uns nur die Texte, wie sie gesprochen werden. Die Sangweisen selbst wurden in ältester Zeit jedenfalls nur durch den mündlichen und wohl auch instrumentalen Vortrag gelehrt. Erst aus späterer Zeit stammen die sogenannten Gānas oder eigentlichen »Gesangbücher« (von gā »singen«), welche die Melodien durch Noten bezeichnen, und in denen die Texte in der Gestalt aufgezeichnet sind, welche sie beim Gesang haben, d. h. mit allen Silbendehnungen, Wiederholungen und Einschiebungen von Silben und selbst von ganzen Wörtern — den sogenannten »Stobhas«, wie hoyi, huvā, hōi u. s. w., die zum Teil unseren Jauchzern und Jodlern nicht unähnlich sind. Die älteste Notenbezeichnung ist wahrscheinlich die vermittelst Silben, wie ta, co, ṇa u. s. w. Häufiger aber ist die Bezeichnung der sieben Noten mittelst der Ziffern 1, 2, 3, 4, 5, 6 und 7, denen F, E, D, C, B, A, G unserer Tonleiter entsprechen. Beim Singen markieren die Priester diese verschiedenen Noten durch Bewegungen der Hand und der Finger[1]). Es scheint, dafs die Sangweisen bei den im Dorf gefeierten Somaopfern andere waren als bei den Opfern der Waldeinsiedler, denn es gibt zum Ārcika ein Grāmageyagāna (»Dorfgesangbuch«) und ein Āraṇyagāna (»Waldgesangbuch«). Wenn wir die Ārcikas mit Liedertext-

[1]) Näheres über diese älteste Musik der Inder findet man bei A. C. Burnell, The Ârsheya Brāhmaṇa . . . of the Sāma Veda (Mangalore 1876) Introd. p. XXVIII, XLI—XLVIII.

büchern verglichen haben, so können wir die Gānas mit Notenbüchern vergleichen, in denen die Worte mit allen Dehnungen, Silbenwiederholungen u. dgl., wie sie der Gesang erfordert, unter die Noten geschrieben sind.

Die Zahl der bekannten Sangweisen mufs eine sehr grofse gewesen sein[1]), und schon in sehr alter Zeit hatte jede Melodie einen besonderen Namen. Unter diesen Namen werden sie nicht nur in den Ritualbüchern oft genannt, sondern es werden ihnen auch verschiedene symbolische Bedeutungen zugeschrieben, und sie spielen in der Symbolik und Mystik der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads keine geringe Rolle, namentlich einige derselben, wie die beiden schon im Rigveda vorkommenden Sangweisen »Bṛhat« und »Rathantara«. Gewifs haben auch die Priester und Theologen diese Melodien nicht alle selbst erfunden. Die ältesten derselben waren vermutlich volkstümliche Weisen, nach denen in uralter Zeit bei Sonnwendfeiern und anderen Volksfesten halbreligiöse Lieder gesungen wurden, und noch andere mögen bis auf jene lärmende Musik zurückgehen, mit welcher vorbrahmanische Zauberpriester — den Zauberern, Schamanen und Medizinmännern der Naturvölker nicht unähnlich — ihre wilden Lieder und Riten begleiteten[2]). Spuren dieses volkstümlichen Ursprungs der Sāmanweisen zeigen sich schon in den oben erwähnten Stobhas oder Jauchzern, und besonders darin, dafs die Melodien des Sāmaveda noch in brahmanischer Zeit als zauberkräftig galten[3]). Und es gibt ein zum Sāmaveda gehöriges

---

[1]) Ein späterer Schriftsteller gibt die Zahl der Sāmans auf 8000 an! (R. Simon a. a. O. S. 31.)

[2]) Vgl. A. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien. (Sep. aus der Festschrift für Konrad Hofmann), Erlangen 1889, S. 22 ff. 34 ff. M. Bloomfield, The god Indra and the Sāma-veda, in WZKM XVII, 1903, S. 156 ff.

[3]) Wahrscheinlich ist die Grundbedeutung von sāman »Besänftigungslied«, »ein Mittel zur Beschwichtigung von Göttern und Dämonen«. Das Wort sāman kommt auch in der Bedeutung »Milde, freundliches Entgegenkommen« vor. Wenn in der älteren Litteratur der Sāmaveda zitiert wird, so geschieht dies gewöhnlich mit den Worten: »Die Chandogas sagen.« Chandoga heifst »Chandassänger«, und chandas vereinigt in sich die Bedeutungen »Zauberlied«, »heiliger Text« und »Metrum«. Es mufs also etwa »die rhythmisch bewegte Rede« die Grundbedeutung des Wortes sein; es dürfte mit der Wurzel chand

Ritualbuch — es nennt sich Sāmavidhāna-Brāhmaṇa —, dessen zweiter Teil geradezu ein Handbuch der Zauberei ist, in welchem die Verwendung verschiedener Sāmans zu Zauberzwecken gelehrt wird. Auch darin kann man noch eine Erinnerung an den Zusammenhang der Sāmanweisen mit dem vorbrahmanischen Volksglauben und Zauberwesen sehen, dafs die brahmanischen Gesetzbücher lehren, dafs man die Rezitation des Rigveda und des Yajurveda unterbrechen müsse, sobald man den Klang eines Sāman hört. Besonders deutlich ist Āpastambas Gesetzbuch [1]), wo Hundegebell, Eselgeschrei, das Heulen von Wölfen und Schakalen, das Schreien der Eule, der Klang von Musikinstrumenten, Weinen und der Ton von Sāmans als Geräusche aufgezählt werden, bei denen das Vedastudium unterbrochen werden mufs.

So ist denn die Sāmaveda-Saṃhitā für die Geschichte des indischen Opfer- und Zauberwesens nicht ohne Wert, und die zu ihr gehörigen Gānas sind gewifs für die Geschichte der indischen Musik sehr wichtig, wenn auch noch keineswegs für diesen Zweck ausgebeutet, — als litterarisches Erzeugnis aber ist diese Saṃhitā für uns so gut wie wertlos.

Die Saṃhitās des Yajurveda.

So wie die Sāmaveda-Saṃhitā das Liedertextbuch des Udgātar ist, so sind die Yajurveda-Saṃhitās die Gebetbücher für den Adhvaryupriester. Der Grammatiker Patañjali [2]) spricht von »101 Schulen des Veda der Adhvaryus«, und es ist begreiflich, dafs gerade von diesem Veda viele Schulen existierten; denn in bezug auf die einzelnen Opferhandlungen, wie sie der Adhvaryu zu verrichten und mit seinen Gebeten zu begleiten hatte, konnten sich leicht Meinungsverschiedenheiten und sektarische Gliederungen bilden, welche zur Schaffung eigener Handbücher und Gebetbücher führten. Zur Bildung einer neuen vedischen Schule genügte ja schon die kleinste Abweichung im Zeremoniell oder in der Liturgie. Wir kennen bis jetzt die folgenden fünf Saṃhitās und Schulen des Yajurveda:

»gefallen, befriedigen oder gefallen machen« (vgl. chanda »gefällig, verlockend, einladend«) zusammenhängen.

[1]) I, 3, 10, 19.

[2]) In der Einleitung zu seinem Mahābhāṣya.

1. Das Kāṭhaka, die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Kaṭha-Schule, welche lange Zeit nur in einer Handschrift der Berliner Bibliothek bekannt war, jetzt aber von L. von Schroeder herausgegeben wird [1]).

2. Die Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā, die nur in wenigen handschriftlichen Fragmenten erhalten ist.

3. Die Maitrāyaṇī-Saṃhitā, d. h. die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Maitrāyaṇīya-Schule, welche L. von Schroeder herausgegeben hat [2]).

4. Die Taittirīya-Saṃhitā, d. h. die Yajurveda-Saṃhitā in der Rezension der Taittirīya-Schule, nach der Āpastamba-Schule, einer der Hauptschulen, in welcher dieser Text gelehrt wurde, auch »Āpastamba-Saṃhitā« genannt. Herausgegeben wurde dieselbe von A. Weber [3]).

Diese vier Rezensionen sind untereïnander näher verwandt und werden als zum »schwarzen Yajurveda« gehörig bezeichnet. Von ihnen unterscheidet sich

5. die Vājąsaneyi-Saṃhitā oder die Saṃhitā des »weifsen Yajurveda«, welche ihren Namen von Yājñavalkya Vājasaneya, dem Hauptlehrer dieses Veda, hat. Von dieser Vājasaneyi-Saṃhitā gibt es zwei Rezensionen, die der Kāṇva- und die der Mādhyandina-Schule, die aber nur ganz unbedeutend voneinander abweichen. Herausgegeben wurde auch diese Saṃhitā von A. Weber [4]).

Der Hauptunterschied zwischen den Saṃhitās des »schwarzen« und des »weifsen« Yajurveda besteht darin, dafs die Vājasaneyi-Saṃhitā blofs die Mantras, d. h. die Gebete und Opferformeln, enthält, welche der Adhvaryupriester zu sagen hat, während die

---

[1]) Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von Leopold von Schroeder. I. Buch. Leipzig 1900.

[2]) Leipzig 1881—1886. Zahlreiche Zitate aus dieser Saṃhitā in deutscher Übersetzung findet man bei L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur (Leipzig 1887), S. 110—162.

[3]) Im 11. und 12. Band seiner »Indischen Studien«, 1871 und 1872.

[4]) The White Yajurveda, Part I, The Vâjasaneyi-Saṃhitâ ... with the Commentary of Mahîdhara. Berlin-London 1852. Eine englische Übersetzung derselben gibt es von R. T. H. Griffith (The Texts of the White Yajurveda, translated with a popular Commentary. Benares 1899).

Saṃhitās des schwarzen Yajurveda aufser den Mantras auch zugleich eine Darstellung der zu denselben gehörigen Opferriten nebst Erörterungen über dieselben enthalten. Es ist also in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda das, was man »Brāhmaṇa« oder »theologische Erörterung« nennt, und was den Inhalt der im nächsten Kapitel zu besprechenden Brāhmaṇas bildet, mit den Mantras vermischt. Es ist aber leicht begreiflich, dafs in den für den Gebrauch der Adhvaryus bestimmten Gebetbüchern auch die Opferverrichtungen selbst besprochen wurden, denn diese Priester hatten vor allem die einzelnen Opferhandlungen zu vollziehen, und das Murmeln von Gebeten und Formeln im engsten Zusammenhang mit diesen Handlungen bildete blofs einen kleinen Teil ihrer Verpflichtungen. Es kann daher kaum zweifelhaft sein, dafs die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda älter sind als die Vājasaneyi-Saṃhitā. Erst spätere Systematiker unter den Yajurveda-Theologen fühlten wohl das Bedürfnis, analog den anderen Vedas eine nur aus Mantras bestehende Saṃhitā nebst einem davon getrennten Brāhmaṇa zu haben[1]).

So bedeutungsvoll aber auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Saṃhitās des Yajurveda für die Priester und Theologen Altindiens sein mochten, für uns sind sie ganz unwesentlich; und auch der Zeit nach dürften die verschiedenen Saṃhitās des schwarzen und weifsen Yajurveda nicht allzu weit voneinander entfernt sein. Wenn ich daher im folgenden eine kurze Beschreibung des Inhalts der Vājasaneyi-Saṃhitā gebe, so genügt dies vollkommen, um dem Leser eine Vorstellung von

---

[1]) Man nimmt gewöhnlich an, dafs der Name »weifser« Yajurveda so viel bedeute wie »klarer, geordneter« Yajurveda und auf die reinliche Scheidung zwischen Opferspruch und Ritualerläuterung in demselben hinweise, während »schwarzer« Yajurveda so viel wie »ungeordneter« Yajurveda bedeute. Mir kommt diese schon auf indische Kommentatoren zurückgehende Erklärung sehr unwahrscheinlich vor. Aber schon Śatap. Br. XIV, 9, 4, 33 (vgl. IV, 4, 5, 19) werden die »weifsen Opfersprüche« (śuklāni yajūṃṣi) als ādityāni, »von der Sonne offenbart« bezeichnet; und auch die Purāṇas erzählen, dafs Yājñavalkya neue Opfersprüche von der Sonne erhalten habe (Viṣṇu-Purāṇa III, 5). Ich glaube, dafs der »weifse Yajurveda« seinen Namen diesem Zusammenhang mit der Sonne verdankt. Im Gegensatz dazu nannte man dann den älteren Yajurveda den »schwarzen«.

dem Inhalt und Charakter der Saṃhitās des Yajurveda überhaupt zu geben.

Die Vājasaneyi-Saṃhitā besteht aus 40 Abschnitten, von denen aber die letzten 15 (vielleicht sogar die letzten 22) Abschnitte jüngeren Datums sind. Die ersten 25 Abschnitte enthalten die Gebete für die wichtigsten grofsen Opfer. Und zwar geben die beiden ersten Abschnitte die Gebete für die Neu- und Vollmondsopfer (Darśapūrṇamāsa) mit dem dazugehörigen Manenopfer (Piṇḍapitṛyajña). Im dritten Abschnitt folgen die Gebete für den täglichen Feuerkult, die Anlegung des Feuers und die jeden Morgen und Abend darzubringenden Feueropfer (Agnihotra) und für die alle vier Monate stattfindenden Jahreszeitenopfer (Cāturmāsya). Die Gebete für das Somaopfer im allgemeinen[1]) mit Einschlufs des dazugehörigen Tieropfers finden sich in den Abschnitten IV bis VIII. Unter den Somaopfern gibt es solche, die einen Tag, und solche, die mehrere Tage dauern. Zu den Eintagsopfern gehört der Vājapeya oder »Wettkampftrunk«, ein ursprünglich wohl nur von Kriegern und Königen dargebrachtes Opfer, welches mit einem Wagenwettrennen verbunden war, und bei welchem aufser dem Soma der nach brahmanischem Gesetz sonst verpönte Branntwein (surā)[2]) gespendet wurde. Ausschliefslich für Könige bestimmt ist das »Königsweiheopfer« oder Rājasūya, ein mit mancherlei volkstümlichen Bräuchen — einem symbolischen Kriegszug, einem Würfelspiel und allerlei Zauberriten — verbundenes Opferfest. Die Gebete für diese beiden Arten von Somaopfern enthalten die Abschnitte IX und X. Es folgen dann in den Abschnitten XI bis XVIII die zahlreichen Gebete und Opferformeln für das

---

[1]) Die Opfer der alten Inder zerfallen in zwei grofse Unterabteilungen: Speiseopfer (bei denen hauptsächlich Milch, Butter, Kuchen, Mus und Körner geopfert werden) und Somaopfer (deren Hauptbestandteil die Somalibationen bilden). Unter diese beiden Hauptarten gruppieren sich die einzelnen Opfer. Das Tieropfer verbindet sich sowohl mit Opfern der ersten als auch mit solchen der zweiten Abteilung. Mit allen Arten von Opfern verbindet sich der Feuerkult, der gewissermafsen die Vorbedingung für jede Art von Götterverehrung ist.

[2]) Nach den Gesetzbüchern ist das Trinken von Branntwein eine dem Brahmanenmord gleiche grofse Sünde.

Agnicayana oder die »Feueraltarschichtung«, eine Zeremonie, die sich über ein ganzes Jahr erstreckt, und der in den Brāhmaṇas eine tiefe mystisch-symbolische Bedeutung zugeschrieben wird. Der Feueraltar heifst nicht anders als »Agni« und gilt durchaus als identisch mit dem Feuergott. Er wird aus 10800 Backsteinen in der Form eines grofsen Vogels mit ausgebreiteten Flügeln gebaut. In die unterste Schichtung des Altars werden die Köpfe von fünf Opfertieren eingemauert, und die Leiber der Tiere werden in das Wasser geworfen, aus dem der Ton für die Anfertigung der Backsteine und der Feuerschüssel entnommen wird. Das Formen und Backen der Feuerschüssel und der einzelnen Backsteine, von denen viele besondere Namen und eine eigene symbolische Bedeutung haben, geschieht mit grofser Umständlichkeit und unter fortwährendem Hersagen von Sprüchen und Gebetformeln. Die folgenden Abschnitte XIX bis XXI geben die Gebete für die Sautrāmaṇīfeier, eine merkwürdige Opferzeremonie, bei welcher wieder statt des Somatranks der Branntwein verwendet und den Aśvins, der Göttin Sarasvatī und dem Indra geopfert wird. Die Zeremonie wird empfohlen für einen, der zuviel Soma getrunken hat oder denselben nicht vertragen kann — und das dürfte der ursprüngliche Zweck derselben sein —, aber auch für einen Brahmanen, der sich Erfolg wünscht, für einen vertriebenen König, der seinen Thron wiedergewinnen, für einen Krieger, der Sieg erringen, und einen Vaiśya, der grofse Reichtümer erlangen will. Die zu diesem Opfer gehörigen Sprüche nehmen vielfach Bezug auf die Sage von Indra, der sich durch übermäfsigen Genufs des Soma einen Katzenjammer zugezogen hatte und von den Aśvins und der Sarasvatī geheilt werden mufste[1]). Die Abschnitte XXII bis XXV endlich, mit welchen der alte Teil der Vājasaneyi-Saṃhitā endet, enthalten die Gebete für das grofse Pferdeopfer (Aśvamedha), welches nur ein mächtiger König, ein gewaltiger Eroberer oder »Weltherrscher« darbringen durfte. Alte Sagen und epische Gedichte berichten von Königen der Vorzeit, die dieses Opfer vollzogen, und es gilt als der höchste Ruhm für einen Herrscher, wenn man von ihm sagen kann: »Er hat das Pferdeopfer dar-

---

[1]) Vgl. oben S. 75.

gebracht.« Der Zweck dieses grofsen Opfers ist sehr schön i. dem Gebet Vāj.-Saṃh. XXII, 22 ausgesprochen:

»O Brahman! Möge in diesem Königreich der Brahmane geborer werden, der durch heiliges Wissen glänzt! Möge der Krieger, der ein Held, ein tüchtiger Schütze, ein guter Treffer und gewaltiger Wagenkämpfer ist, hier geboren werden! Auch die Kuh, die gut milcht der Ochse, der gut zieht, das rasche Pferd, die wackere Hausfrau Möge diesem Opferer ein Heldensohn geboren werden, der siegreicl. ein tüchtiger Wagenkämpfer und in der Versammlung beredt is. Möge Parjanya uns Regen senden nach Wunsch! Mögen unser fruchttragenden Pflanzen reifen! Möge uns Glück und Wohlfahr zuteil werden!«

Dafs die letzten fünfzehn Abschnitte späteren Ursprungs sind ist nicht zweifelhaft. Die Abschnitte XXVI bis XXXV werden von der indischen Überlieferung selbst als Khilas, d. h. »Nachträge« »Supplemente«, bezeichnet. Tatsächlich enthalten XXVI bis XXIX blofs Nachträge zu den Gebeten der vorhergehenden Abschnitte. Der XXX. Abschnitt erweist sich schon dadurch als Zusatz, dafs er keine Gebete enthält, sondern nur eine Aufzählung der Menschen, welche beim Puruṣamedha oder »Menschenopfer« an die verschiedensten göttlichen oder für den Augenblick zu Gottheiten erhobenen Wesen und Mächte geopfert werden sollen. Nich weniger als 184 Menschen sollen bei diesem Puruṣamedha hingeschlachtet werden; und zwar opfert man, um nur einige Beispiele zu geben, »der Priesterwürde einen Brahmanen, der Königswürde einen Krieger, den Maruts einen Vaiśya der Askese einen Śūdra, der Finsternis einen Dieb, der Hölle einen Mörder, dem Übel einen Eunuchen ... der Lust eine Hure, dem Lärm einen Sänger, dem Tanz einen Barden, dem Gesang einen Schauspieler ... dem Tod einen Jäger ... den Würfeln einen Spieler ... dem Schlaf einen Blinden, der Ungerechtigkeit einen Tauben ... dem Glanz einen Feueranzünder ... dem Opfer eine Waschfrau, der Begierde eine Färberin ... dem Yama eine unfruchtbare Frau ... der Festfreude einen Lautenspieler, dem Geschrei einen Flötenbläser ... der Erde einen Krüppel ... dem Himmel einen Kahlkopf« u. s. w. Dafs alle diese Gattungen von Menschen zusammengebracht und getötet worden sein sollen, ist gewifs nicht gut denkbar. Es handelt sich hier wahrscheinlich nur um eine symbolische Handlung, die eine Art »Menschenopfer«,

durch welche das grofse Pferdeopfer noch übertrumpft werden soll, darstellt, die aber wohl nur als ein Bestandteil der Opfermystik und Opfertheorie existierte, in Wirklichkeit aber kaum vorkam[1]). Dazu stimmt auch, dafs der XXXI. Abschnitt eine Version des aus dem Rigveda bekannten Puruṣasūkta — d. i. des Hymnus Rv. X, 90, in welchem die Entstehung der Welt durch die Opferung des Puruṣa und die Identifizierung der Welt mit dem Puruṣa gelehrt wird, wobei Puruṣa, »der Mensch«, zugleich als höchstes Wesen gedacht ist — enthält, und dafs dieser Abschnitt, den der Brahman beim Puruṣamedha rezitieren soll, auch als Upaniṣad, d. h. als Geheimlehre, bezeichnet wird. Auch der XXXII. Abschnitt ist nach Form und Inhalt nichts anderes als eine Upaniṣad: Der Schöpfer Prajāpati wird hier mit dem Puruṣa und dem Brahman gleichgesetzt. Die ersten sechs Verse des XXXIV. Abschnittes werden ebenfalls zu den Upaniṣads gerechnet, und zwar unter dem Titel Śivasaṃkalpa-Upaniṣad. Verwendet werden sollen die Sprüche der Abschnitte XXXII bis XXXIV bei dem sogenannten Sarvamedha oder »Allopfer«. Es ist dies das höchste Opfer, das es überhaupt gibt, und das damit endet, dafs der Opferer sein ganzes Hab und Gut den Priestern als Opferlohn schenkt und sich dann als Einsiedler in den Wald zurückzieht, um dort den Rest seiner Tage zu verbringen. Der XXXV. Abschnitt enthält einige zur Totenbestattung gehörige Verse, die zumeist dem Rigveda entnommen sind. Die Abschnitte XXXVI bis XXXIX enthalten die Gebete für die Pravargya genannte Zeremonie, bei welcher ein Kessel auf dem Opferfeuer glühend gemacht wird, um symbolisch die Sonne darzustellen; in diesem Kessel wird dann Milch gekocht und den Aśvins geopfert. Die ganze Feier gilt als ein grofses Mysterium. Zum Schlufs derselben werden die Opfergeräte so aufgestellt, dafs sie einen Menschen darstellen: Die Milchtöpfe sind der Kopf, auf welchem ein Büschel von heiligem Gras die Haarlocke darstellt; zwei Melkkübel vertreten die Ohren,

---

[1]) Ähnlich Oldenberg, Religion des Veda, S. 365 f. Anders Hillebrandt, Rituallitteratur (»Grundrifs« III, 2), S. 153. Menschenopfer hat es ja gewifs im alten Indien gegeben, wie ja bis in die neueste Zeit die grausamsten Menschenopfer bei einigen indischen Sekten vorgekommen sind. Daraus folgt aber nicht, dafs der Puruṣamedha ein solches Menschenopfer gewesen ist.

zwei Goldblättchen die Augen, zwei Schalen die Fersen, das über das Ganze ausgestreute Mehl das Mark, ein Gemisch von Milch und Honig das Blut u. s. w. Den geheimnisvollen Zeremonien entsprechen natürlich auch die Gebete und Formeln[1]). Der XL. und letzte Abschnitt der Vājasaneyi-Saṃhitā enthält wieder eine Upaniṣad, und zwar die in allen Upaniṣadsammlungen vorkommende, sehr wichtige Īśā-Upaniṣad, auf die wir im Kapitel über die Upaniṣads noch zurückkommen müssen.

Ist es so schon aus dem Inhalt der letzten Abschnitte klar, dafs dieselben jüngeren Datums sind, so wird dies noch dadurch bestätigt, dafs die in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda enthaltenen Gebete nur denen der ersten Hälfte der Vājasaneyi-Saṃhitā entsprechen[2]).

Was nun die Gebete und Opferformeln selbst anbelangt, welche den Hauptinhalt der Yajurveda-Saṃhitās bilden, so bestehen dieselben zum Teil aus Versen (ṛc), zum Teil aus Prosasprüchen. Die letzteren sind es, welche als »Yajus« bezeichnet werden, und von welchen der Yajurveda seinen Namen hat. Die Prosa dieser Sprüche ist zuweilen auch eine gemessene und erhebt sich hier und da sogar zu rhythmischem Schwung. Die Verse, welche vorkommen, finden sich gröſstenteils auch in der Rigveda-Saṃhitā. Die abweichenden Lesarten aber, welche der Yajurveda oft bietet, sind nicht etwa altertümlicher als der im Rigveda vorliegende Text, sondern es sind zumeist absichtliche Veränderungen, welche mit den Versen vorgenommen wurden, um sie mit den Opferhandlungen mehr in Zusammenhang zu bringen. Nur selten sind ganze Hymnen des Rigveda in die Yajurveda-Saṃhitās aufgenommen worden; meist sind es bloſs einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Verse, welche gerade zu irgendeiner Opferzeremonie passend schienen und darum in den Veda der Gebete Aufnahme fanden. Es haben daher auch diese Verse

---

[1]) Näheres über alle diese Opfer und Feste findet man bei A. Hillebrandt, »Rituallitteratur. Vedische Opfer und Zauber« (Grundriſs III, 2), S. 97—166. H. Oldenberg, Religion des Veda, S. 438—475. E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster i. W. 1893, S. 154 ff.

[2]) Nur die ersten 18 Adhyāyas der Vājasaneyi-Saṃhitā werden in dem zum weiſsen Yajurveda gehörigen Śatapatha-Brāhmaṇa vollständig Wort für Wort aufgeführt und erläutert.

für uns weniger Interesse. Das Charakteristische für den Yajurveda sind die prosaischen Formeln und Gebete [1]).

Das einfachste Gebet, das wir uns denken können, ist die Widmung einer Opfergabe mit der bloſsen Nennung des Namens der Gottheit, der sie gespendet wird. Formeln der Art sind im Yajurveda sehr zahlreich. »Dich für Agni«, »dich für Indra«, oder »dies für Agni«, oder auch nur »dem Agni Heil«, »dem Indra Heil« u. s. w., — mit solchen Worten legt man die Spende hin oder wirft sie ins heilige Feuer. Und ein kürzeres und schlichteres Loblied auf einen Gott kann man sich kaum denken als die Worte, mit denen jeden Morgen und jeden Abend das aus Milch bestehende Feueropfer (Agnihotra) dargebracht wird: »Agni ist Licht, Licht ist Agni, Heil!« (am Abend) und »Sūrya ist Licht, Licht ist Sūrya, Heil!« (am Morgen). In ebenso kurzen Worten wird häufig der Zweck einer heiligen Handlung angedeutet, wenn z. B. der Opferpriester den Zweig abschneidet, mit welchem die Kälber von den Kühen getrieben werden, und dabei sagt: »Dich zum Saft, dich zur Kraft!« Oder es wird der Gegenstand, der zu einer heiligen Handlung dient, kurz bezeichnet und daran ein Wunsch geknüpft, wenn z. B. der Holzspan, mit dem das Opferfeuer entzündet werden soll, mit den Worten geweiht wird: »Dies, Agni, ist dein Anzünder; durch ihn sollst du wachsen und gedeihen. Mögen auch wir wachsen und gedeihen!« Fürchtet man von einem beim Opfer verwendeten Gegenstand Unheil oder bösen Zauber, so dient ein kurzer Spruch zur Abwehr desselben. So sagt man zum Halfter, mit dem das Opfertier an den Pfahl gebunden wird: »Werde keine Schlange, werde keine Viper!« Zum Rasiermesser, mit dem der Opferer, wenn er zum Opfer geweiht wird, sich den Bart rasieren läſst, sagt der Priester: »O Messer, verletze ihn nicht!« Bei der Königsweihe blickt der König auf die Erde herab und betet: »Mutter Erde, mögest du mich nicht verletzen, noch ich dich!« [2])

Die Gottheiten werden in diesen Opferformeln nicht immer angerufen oder gepriesen, sondern auf die verschiedensten Arten

[1]) Auch von den brāhmaṇaartigen theologischen Erörterungen, welche die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda neben den Gebeten und Formeln enthalten, sehen wir hier ganz ab. Denn für sie gilt dasselbe, was im folgenden Kapitel über die Brāhmaṇas gesagt wird.

[2]) Vāj. IV, 1. VI, 12. II, 14. I, 1. III, 9. X, 23.

werden Opfergeräte und Opferhandlungen zu Gottheiten in Beziehung gebracht. So umgürtet z. B. der Priester die am Opfer teilnehmende Gattin des Opferers mit einem Seil, indem er sagt: »Ein Gürtel bist du für Aditi.« Bei der Weihe zum Somaopfer umgürtet sich der Opferer mit einem Gürtel aus Hanf und Schilfgras mit den Worten: »Du bist die Kraft der Aṅgiras[1]), weich wie Wolle; verleihe mir Kraft!« Dann macht er einen Knoten in sein Untergewand und sagt: »Der Knoten des Soma bist du.« Hierauf umhüllt er sein Haupt mit einem Turban (oder mit seinem Obergewand), indem er murmelt: »Du bist Viṣṇus Schirm, der Schirm des Opferers«. Und zu dem Horn einer schwarzen Antilope, welches er in den Saum seines Gewandes wickelt, spricht er: »Du bist Indras Mutterschoſs.« Die Opferspeisen nimmt der Priester vom Wagen mit den Worten: »Du bist der Leib des Agni, dich für Viṣṇu. Du bist der Leib des Soma, dich für Viṣṇu.» Wenn der Priester irgendein Opfergerät in die Hand nimmt, so tut er dies mit der oft wiederkehrenden Formel: »Auf Gott Savitars Anregung nehme ich dich mit den Armen der Aśvins, mit den Händen des Pūṣan.« [2])

Das heilige Opferfeuer muſs nach uralter Weise mit dem Feuerbohrer[3]) gequirlt werden; und die Hervorbringung des Feuers wird schon im Rigveda mit dem Zeugungsvorgang verglichen, indem das untere Brettchen als die Mutter, der obere Reibstock als der Vater des Kindes Agni (des Feuers) angesehen wird[4]). So erklären sich die Formeln, mit denen die Feuerquirlung beim Somaopfer vollzogen wird, in welchen die beiden Reibhölzer als das uns schon bekannte Liebespaar Purūravas und

[1]) Die alten Feuer- und Zauberpriester, als halbgöttliche Wesen gedacht.

[2]) Vāj. I, 30. IV, 10. V, 1. VI, 30.

[3]) Derselbe besteht aus den zwei »Araṇis« oder Reibhölzern, von denen das eine ein Brettchen ist, das andere ein zugespitzter Stock, welcher in dem Brettchen so lange herumgedreht wird, bis eine Flamme entsteht. Es ist dies das bei vielen Naturvölkern, z. B. den Eskimos, noch heute gebrauchte Feuerzeug, ohne Zweifel eines der primitivsten Geräte der Menschheit.

[4]) Die Malaien in Indonesien bezeichnen noch heute das Holzbrettchen, in welchem der Feuerquirl herumgedreht wird, als »Mutter« oder »Weib«, während sie den Quirl selbst »Mann« nennen. Auch die alten Araber hatten zum Feuerreiben zwei Hölzer, von denen das eine weiblich, das andere männlich gedacht wurde.

Urvaši[1]), welche den Āyu erzeugen, angesprochen werden. Der Priester nimmt das untere Reibholz mit den Worten: »Du bist Agnis Geburtsstätte,« legt zwei Halme von heiligem Gras darüber und sagt: »Ihr seid die beiden Samenergiefser (testiculi).« Dann legt er das Brettchen hin mit den Worten: »Du bist Urvaši,« berührt die Schmalzpfanne mit dem Quirlstock, indem er sagt: »Du bist Āyu,« und steckt mit den Worten: »Du bist Purūravas,« den Quirlstock in das untere Reibholz. Darauf quirlt er mit den Sprüchen: »Ich quirle dich mit dem Gāyatrīmetrum, ich quirle dich mit dem Triṣṭubhmetrum, ich quirle dich mit dem Jagatīmetrum.« [2])

Man darf in der Erwähnung der Metren in den letzten Sprüchen nicht etwa eine tiefe Symbolik suchen. Es sind Worte, nichts als Worte, die ihren Zweck ebensogut erfüllen, wie es irgendwelche andere Worte tun würden. Und formelhafte Wendungen der Art, die wenig oder gar keinen Sinn geben, sind im Yajurveda überaus zahlreich. Verhältnismäfsig selten stofsen wir auf lange Prosagebete, in denen der Opferer in schlichten Worten der Gottheit seine Wünsche kundgibt, wie in dem bereits oben angeführten schönen Gebet, welches beim Pferdeopfer gesprochen wurde. Häufiger sind schon formelhafte Gebete, die aber immerhin noch einen guten Sinn geben, wie die folgenden:

»Du, Agni, bist der Schützer der Leiber; schütze meinen Leib! Du, Agni, bist der Spender des Lebens; spende mir Leben! Du, Agni, bist der Geber der Kraft; gib mir Kraft! Du, Agni, mache ganz, was an meinem Körper mangelhaft ist.« (Vāj. III, 17.)

»Es gedeihe das Leben durch das Opfer! Es gedeihe der Atem durch das Opfer! Es gedeihe das Auge durch das Opfer! Es gedeihe das Ohr durch das Opfer! Es gedeihe der Rücken durch das Opfer! Es gedeihe das Opfer durch das Opfer!« (Vāj. IX, 21.)

Aber noch häufiger finden wir endlose Formeln, bei denen der Sinn schon mehr nebensächlich ist, z. B.:

»Agni hat mit dem einsilbigen (Wort) den Atem gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Die Ašvins haben mit dem zweisilbigen die zweifüfsigen Menschen gewonnen, möge ich sie gewinnen! Viṣṇu hat mit dem dreisilbigen die drei Welten gewonnen, möge ich sie gewinnen! Soma hat mit dem viersilbigen das vierfüfsige Vieh gewonnen; möge ich es gewinnen! Pūṣan hat mit dem fünfsilbigen die fünf Weltgegenden

[1]) S oben S. 90 f.

[2]) Vāj. V, 2. Šatapatha-Brāhmaṇa III, 4, 1, 20 ff.

gewonnen; möge ich sie gewinnen! Savitar hat mit dem sechssilbigen die sechs Jahreszeiten gewonnen; möge ich sie gewinnen! Die Maruts haben mit dem siebensilbigen die sieben gezähmten Tiere gewonnen; möge ich sie gewinnen! Bṛhaspati hat mit dem achtsilbigen die Gāyatrī gewonnen; möge ich sie gewinnen! . . . Aditi hat mit dem sechzehnsilbigen den sechzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen! Prajāpati hat mit dem siebzehnsilbigen den siebzehnfachen Stoma gewonnen; möge ich ihn gewinnen!« (Vāj. IX, 31—34.)

Was aber ganz besonders dazu beiträgt, daſs uns diese Gebete und Opferformeln oft nur als eine sinnlose Anhäufung von Worten erscheinen, ist die im Yajurveda so sehr beliebte Gleichsetzung und Zusammenstellung von Dingen, die gar nichts miteinander zu tun haben. Da wird z. B. ein Kochtopf mit den Worten aufs Feuer gesetzt:

»Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist der Kessel des Mātariśvan.«[1] (Vāj. I, 2.)

Oder die Kuh, mit welcher der Soma gekauft wird, spricht der Priester mit den Worten an:

»Du bist der Gedanke, du bist der Geist, du bist der Verstand, du bist der Opferlohn, du bist zur Herrschaft geeignet, du bist zum Opfer geeignet, du bist die doppelköpfige Aditi.« (Vāj. IV, 19.)

An das Feuer, welches bei der Feueraltarschichtung in der Pfanne herumgetragen wird, ist folgendes Gebet gerichtet:

»Du bist der schönbeschwingte Vogel, der Preisgesang Trivṛt ist dein Kopf, die Gāyatramelodie dein Auge, die beiden Melodien Bṛhat und Rathantara sind deine Flügel, der Preisgesang ist deine Seele, die Metren sind deine Glieder, die Yajusformeln dein Name, die Vāmadevyamelodie dein Körper, die Yajñāyajñiyamelodie dein Schwanz, die Feuerherde sind deine Hufe; du bist der schönbeschwingte Vogel, geh zum Himmel, flieg zum Licht!« (Vāj. XII, 4.)

Dann macht der Priester mit der Feuerpfanne drei Schritte und spricht:

»Du bist der die Nebenbuhler vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Gāyatrīmetrum, schreite die Erde entlang! Du bist der die Nachsteller vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Triṣṭubhmetrum, schreite die Luft entlang! Du bist der die Gehässigen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Jagatīmetrum, schreite den Himmel

---

[1]) Mātariśvan ist hier der Windgott, daher »der Kessel des M.« so viel wie »Luftraum«.

entlang! Du bist der die Feindseligen vernichtende Schritt des Viṣṇu; besteige das Anuṣṭubhmetrum, schreite die Weltgegenden entlang!« (Vāj. XII, 5.)

Mit Bezug auf diese Art von Gebeten sagt Leopold von Schroeder: »Man möchte oft geradezu daran zweifeln, ob man es noch mit verständigen Menschen zu tun hat, und es ist in dieser Hinsicht recht interessant, zu beobachten, dafs in den schriftlichen Aufzeichnungen von Personen im Stadium des Schwachsinns gerade die öden und einförmigen Variationen ein und desselben Gedankens besonders charakteristisch sind.« Er gibt dann einige von Irrenärzten aufbewahrte Aufzeichnungen von Geisteskranken, die in der Tat eine auffallende Ähnlichkeit mit vielen der Gebete des Yajurveda zeigen [1]). Wir dürfen eben nicht vergessen, dafs wir es hier nicht mit uralten, volkstümlichen Zauberformeln zu tun haben, wie wir sie im Atharvaveda und teilweise ja auch noch im Yajurveda finden, sondern mit den Machwerken von Priestern, welche die von ihnen ausgeklügelten unzähligen Opferriten mit ebenso zahllosen Sprüchen und Formeln ausstatten mufsten.

Manche Gebetformeln des Yajurveda sind allerdings nichts anderes als Zaubersprüche in Prosa. Selbst Beschwörungen und Flüche, ganz ähnlich denen, die wir im Atharvaveda kennen gelernt haben, begegnen uns auch unter den Gebeten des Yajurveda. Denn es gibt auch Opferhandlungen, durch die man einem Feinde schaden kann. So sagt der Priester zu dem Joch des Wagens, auf dem die Opfergeräte sich befinden: »Ein Joch bist du; unterjoche den Unterjochenden, unterjoche den, der uns unterjocht, unterjoche den, den wir unterjochen.« (Vāj. I, 8.) [2]) Folgende Beispiele von solchen Opfergebeten gibt L. von Schroeder [3]) aus der Maitrāyaṇī-Saṃhitā:

»Welcher Mensch uns feindlich ist, und welcher uns hafst, welcher uns schmäht und schaden will, alle die sollst du zu Staub zerreiben!«

»O Agni, mit deiner Glut glühe los gegen den, welcher uns hafst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner Flamme brenne los gegen

[1]) L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, S. 113 f.

[2]) Zugleich ein Beispiel der in den Yajusformeln sehr beliebten Wortspiele. Der Text lautet: dhūr asi, dhūrva dhūrvantam, dhūrva taṃ yo 'smān dhūrvati, taṃ dhūrva yaṃ dhūrvāmaḥ.

[3]) Indiens Literatur und Kultur, S. 122.

den, welcher uns haſst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deinem Strahl strahle gegen den, welcher uns haſst, und welchen wir hassen! O Agni, mit deiner packenden Kraft packe den, welcher uns haſst, und welchen wir hassen!«

»Der Todesgott, das Verderben soll die Nebenbuhler ergreifen!«

So wie diese Beschwörungsformeln etwas Urwüchsiges und Volkstümliches an sich haben, so finden wir auch unter den Rätseln, die uns im Yajurveda erhalten sind, neben echt theologischen Rätseln, die den technischen Namen »Brahmodya« wohl verdienen, da sie eine Bekanntschaft mit dem Brahman oder dem heiligen Wissen voraussetzen, auch einige alte volkstümliche Rätsel. Wir haben diese gewiſs sehr alte Litteraturgattung bereits im Rigveda und im Atharvaveda kennen gelernt. Im Yajurveda lernen wir auch die Gelegenheiten kennen, bei denen die Rätselspiele üblich waren, ja, sogar einen Teil des Kultes bildeten. So finden wir in der Vājasaneyi-Saṃhitā im XXIII. Abschnitt[1]) eine Anzahl von Rätseln, mit denen sich die Priester bei dem altberühmten Pferdeopfer unterhielten. Einige derselben erinnern an unsere Kinderrätsel, während andere sich auf die Opfermystik der Brāhmaṇas und die Philosophie der Upaniṣads beziehen. Als Beispiele seien die Rätsel von Vāj. XXIII, 45—48, 51 ff. angeführt:

Der Hotar: »Wer wandelt einsam seinen Weg?
Wer wird von neuem stets geboren?
Was ist für Kälte die Arznei?
Wie heiſst das groſse Korngefäſs?«

Der Adhvaryu: »Die Sonne wandelt einsam ihren Weg,
Der Mond wird immer wieder neu geboren,
Das Feuer ist für Kälte die Arznei,
Die Erde ist das groſse Korngefäſs.«

Der Adhvaryu: »Was ist das sonnengleiche Licht?
Wie heiſst die Flut, die gleich dem Meere?
Und was ist gröſser als die Erde?
Was ist's, wovon kein Maſs man kennt?«

Der Hotar: »Das Brahman[2]) ist das sonnengleiche Licht,
Der Himmel ist die Flut, die gleich dem Meere,
Und gröſser als die Erde ist Gott Indra,
Doch ist's die Kuh, von der kein Maſs man kennt.«

---

[1]) Ähnlich auch in der Taittirīya-Saṃhitā VII, 4, 18.

[2]) Dieses vieldeutige Wort bedeutet hier wahrscheinlich »das Priestertum«, vielleicht »das heilige Wissen«

Der Udgātar: »In welche Dinge ist der Puruṣa gedrungen?
Und welche Dinge sind im Puruṣa enthalten?
Dies Rätsel, Brahman, gebe ich dir auf zur Lösung;
Was hast du nun zur Antwort drauf zu sagen?

Der Brahman: »Die Fünfe sind's, in die der Puruṣa gedrungen,
Und ebendiese sind im Puruṣa enthalten[1]).
Das ist's, was ich als Antwort dir ersonnen habe;
An Wunderkraft des Wissens bist du mir nicht über.«

Diese Rätselspiele bilden einen ebenso wichtigen Bestandteil der Götterverehrung wie die Gebete und Opferformeln. Freilich ist mit dem Worte »Götterverehrung« der Zweck der Gebete und Formeln, ja, der Opfer selbst nur ungenügend bezeichnet. Die Mehrzahl der Opferzeremonien wie der Yajusformeln hat nicht den Zweck, die Götter zu »verehren«, sondern sie zu beeinflussen, sie zu zwingen, daſs sie die Wünsche des Opferers erfüllen. Und auch die Götter lieben »panem et circenses«, auch sie wollen nicht nur gespeist, sondern auch unterhalten werden; daſs aber die Götter an dem Geheimnisvollen, dem Rätselhaften, dem bloſs Angedeuteten ein besonderes Vergnügen finden, versichern uns die vedischen Texte sehr oft[2]).

Im Yajurveda finden wir auch schon eine Art der Götterbeeinflussung, die in späterer Zeit ungemein überhandgenommen hat, und die darin besteht, daſs man, um von einem Gott etwas zu erlangen, möglichst viele Namen und Beiwörter des Gottes aneinanderreiht und ihm unter allen diesen Namen seine Verehrung bezeigt. So finden wir in der späteren Litteratur Texte, welche tausend Namen des Viṣṇu oder tausend Namen des Šiva aufzählen, und deren Rezitation als ein besonders wirkungsvolles und verdienstliches Andachtswerk gilt. Die ersten Anfänge dieser Art von Gebeten finden wir im Šatarudriya, der Aufzählung

---

[1]) Puruṣa bedeutet »Mensch«, »Person« und auch »Geist«, »Weltgeist«. »Die Fünfe« sind die fünf Sinne, welche im Puruṣa, d. h. »im Menschen«, enthalten und vom Puruṣa, d. h. »dem Weltgeist«, durchdrungen sind.

[2]) »Die Götter lieben das Angedeutete, das Geheimnisvolle«, ist ein in den Brāhmaṇas oft wiederkehrender Satz, z. B. Šatapatha-Brāhmaṇa VI, 1, 1, 2; 11; 2, 3; 7, 1, 23. VII, 4, 1, 10 etc. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad IV, 2, 2: »Die Götter lieben das versteckt Angedeutete und hassen das direkt Gesagte.«

der hundert Namen des Gottes Rudra, im XVI. Abschnitt der Vājasaneyi-Saṃhitā und in der Taittirīya-Saṃhitā IV, 5.

Endlich gibt es noch eine Art von »Gebeten« — wie man sie doch wohl nennen mufs —, die uns schon im Yajurveda begegnen, und mit denen gleichfalls in späterer Zeit viel Unfug getrieben wurde. Es sind das nämlich einzelne Silben oder Worte, die gar keinen Sinn geben, oder deren Sinn abhanden gekommen ist, die an gewissen Stellen der Opferhandlung in feierlichster Weise ausgesprochen werden und für ungemein heilig gelten. Da ist vor allem der Opferruf svāhā, den wir gewöhnlich mit »Heil« übersetzen, mit dem man jede Spende für die Götter ins Feuer wirft, während der Ruf svadhā bei Opferspenden für die Manen verwendet wird. Andere ganz unverständliche Ausrufe der Art sind vaṣat, veṭ, vāṭ, vor allem aber die hochheilige Silbe om. Diese Silbe, ursprünglich nichts anderes als eine Bejahung [1]), galt den Indern Jahrtausende hindurch und gilt noch bis zum heutigen Tage als ungemein heilig und voll von mystischer Bedeutung. In den Upaniṣads wird sie mit dem Brahman, der Weltseele, gleichgesetzt und dem Weisen als höchster Gegenstand der Meditation empfohlen; die Kaṭha-Upaniṣad (II, 16) sagt von ihr: »Diese Silbe ist ja das Brahman, diese Silbe ist das Höchste; denn wer diese Silbe kennt, dem geht in Erfüllung, was immer er sich wünscht.« Und an diese Silbe om schliefsen sich die drei »grofsen Worte« (mahā-vyāhṛti) an, nämlich bhūr, bhuvaḥ, svar (von den Indern als »Erde, Luft, Himmel« erklärt, was aber zweifelhaft ist), von denen es in einem alten Text [2]) heifst: »Dies fürwahr ist das Brahman, dies die Wahrheit, dies das Recht; ohne diese gibt es kein Opfer.«

Jahrhunderte später hat in den Tantras, den religiösen Büchern neuerer indischer Sekten, der Gebrauch solcher mystischer Silben und Worte so überhandgenommen, dafs wir oft seiten-

[1]) Nach Aitareya-Brāhmaṇa VII, 18 bedeutet om in der für die Götter gebrauchten Sprache dasselbe, was mit tathā, »so sei es«, »ja«, unter den Menschen ausgedrückt wird. Ebenso heifst es Chāndogya-Upaniṣad I, 1, 8: »Diese Silbe om drückt Zustimmung aus, denn wenn einer zu etwas zustimmt, sagt er: ,om'.« Mit dem hebräischen »âmen« stimmt die Silbe om wohl nur rein zufällig dem Sinne wie dem Laute nach ein wenig überein.

[2]) Maitrāyaṇī-Saṃhitā I, 8, 5.

lang nichts als unartikulierte Laute, wie uṃ, āṃ, hrīṃ, ūṃ, eṃ, kroṃ, phaṭ, aḥ u. s. w. finden. Bezeichnend ist es auch, dafs das Wort Mantra, welches ursprünglich die Verse und Gebete (ṛc und yajus) der vedischen Saṃhitās bezeichnete, späterhin nur mehr die Bedeutung »Zauberformel« hatte. Wir können im Yajurveda bereits diesen Übergang vom Gebet zur Zauberformel — streng geschieden waren ja die beiden niemals — sehr gut verfolgen.

Und so öde und langweilig, so unerquicklich die Yajurveda-Saṃhitās sind, wenn man sie als Litteraturwerke lesen will, so überaus wichtig, ja, interessant sind sie für den Religionsforscher, der sie als Quellenwerke nicht nur für die indische, sondern auch für die allgemeine Religionswissenschaft studiert. Wer den Ursprung, die Entwicklung und die religionsgeschichtliche Bedeutung des Gebetes ergründen will — und es gehört dies zu den interessantesten Kapiteln der Religionsgeschichte —, der sollte auf keinen Fall versäumen, sich mit den Gebeten des Yajurveda bekannt zu machen.

Aber auch für das Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder sind diese Saṃhitās unentbehrlich. Ohne den Yajurveda können wir nicht die Brāhmaṇas und ohne diese nicht die Upaniṣads verstehen.

Die Brāhmaṇas[1]).

Von den Brāhmaṇas, der zweiten grofsen Klasse von Werken, die zum Veda gehören, sagt Max Müller einmal: »So interessant auch die Brāhmaṇas für den Forscher auf dem Felde der indischen Litteratur sein mögen, von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und — was noch weit schlimmer — theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die Brāhmaṇas in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über zehn Seiten hinauslesen, ohne das Buch zuzuschlagen.«[2]) In der Tat gilt von diesen Werken noch mehr als vom Yajurveda, dafs sie als Lektüre ungeniefsbar, aber zum

[1]) Vgl. L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, Leipzig 1887, S. 127—167, 179—190. Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas (Bibliothèque de l'école des hautes études), Paris 1898.

[2]) Essays von Max Müller I (Leipzig 1869) S. 105.

Verständnis der ganzen späteren religiösen und philosophischen Litteratur der Inder unentbehrlich und für die allgemeine Religionswissenschaft von höchstem Interesse sind. Wie die Saṃhitās des Yajurveda für die Geschichte des Gebetes so sind die Brāhmaṇas für die Geschichte des Opferwesens und des Priestertums dem Religionsforscher ganz unschätzbare Quellen.

Das Wort Brāhmaṇa[1]) (neutr.) bedeutet zunächst eine einzelne »Erklärung oder Äußerung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgendeinen Punkt des Rituals«. Kollektivisch gebraucht, bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft. Denn wenn auch die Brāhmaṇas glücklicherweise mancherlei enthalten, was zum Opferdienst nur eine entfernte Beziehung hat, wie kosmogonische Mythen, alte Sagen und Erzählungen, so ist doch das Opfer das eine und einzige Thema, von welchem alle Erörterungen ausgehen, um welches sich alles dreht. Und zwar behandeln die Brāhmaṇas der Reihe nach die großen Opfer, die wir oben nach dem Inhalt der Vājasaneyi-Saṃhitā kennen gelernt haben[2]), geben Vorschriften über die einzelnen Riten und Zeremonien, knüpfen daran Betrachtungen über die Beziehungen der einzelnen Opferhandlungen zueinander und zu den teils im Wortlaut, teils abgekürzt angeführten Sprüchen und Gebeten[3]). Daran schließen sich symbolische Deutungen und spekulative Begründungen der Zeremonien und ihrer Verbindung mit den Gebetformeln. Wo, wie das oft der Fall ist, die Ansichten der Gelehrten über Einzelheiten des Rituals auseinandergehen, wird die eine Ansicht verteidigt, die andere verworfen. Auch von Verschiedenheit der Zeremonien in verschiedenen Gegenden ist zuweilen die Rede,

---

[1]) Die Ableitung des Wortes ist zweifelhaft. Es kann entweder von bráhman (neutr.) in dem Sinne »heilige Rede, Gebet, heiliges Wissen« oder von brahmán (masc.) »Priester« überhaupt oder »Brahmanpriester« oder auch von brāhmaṇa (masc.) »der Brahmane, der Angehörige der Priesterkaste, der Theologe« abgeleitet werden.

[2]) S. 150—154.

[3]) Der älteste Name für »Brāhmaṇa« ist bandhu »Verbindung«, was darauf hindeutet, daß der Hauptzweck der Erörterungen der Brāhmaṇas ursprünglich der war, die Verbindung zwischen Opferhandlung und Gebet zu erklären. (A. Weber, Indische Literaturgeschichte, zweite Aufl., S. 12.)

ebenso von Modifikationen gewisser Opferriten unter besonderen Umständen. Es wird nie versäumt, bei jeder Opferhandlung genau anzugeben, worin der Priesterlohn, die Dakṣiṇā, zu bestehen hat. Ebenso wird dem Opferer auseinandergesetzt, was für Vorteile, sei es in diesem Leben oder im Jenseits, er durch die verschiedenen Opferriten erringen kann. Kurz, wenn es gestattet ist, das Wort »Wissenschaft« auf theologisches Wissen anzuwenden, so können wir die Brāhmaṇas am besten als Texte bezeichnen, welche die »Opferwissenschaft« behandeln.

Es mufs sehr viele solche Texte gegeben haben. Das versichern uns die Inder selbst, und das bestätigen auch die vielen Zitate aus verloren gegangenen Brāhmaṇas, die wir in unseren Texten finden. Aber auch die Zahl der noch erhaltenen Brāhmaṇas ist keineswegs gering, und sie gehören fast alle zu den umfangreicheren Werken der indischen Litteratur. Nach den vier vedischen Saṃhitās, die wir kennen gelernt haben, unterschied man, wie wir wissen, die vier Vedas, und zu jedem derselben gehören gewöhnlich mehrere Brāhmaṇas, die aus verschiedenen Schulen (Šākhās) hervorgegangen sind. Wir haben gesehen, dafs schon die Saṃhitās des schwarzen Yajurveda neben den Mantras oder Gebeten auch Aussprüche und Erörterungen über Zweck und Sinn des Opfers enthielten. In diesen Brāhmaṇaartigen Bestandteilen der Yajurveda-Saṃhitās werden wir den Anfang der Brāhmaṇalitteratur zu sehen haben. Ebendiese Anleitungen zur Vollziehung der Opferzeremonien und die Erörterungen über den Sinn des Rituals, welche in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda unmittelbar an die Mantras selbst angeknüpft wurden, machte eine vedische Schule nach der andern zum Gegenstand eigener Werke. Und bald galt es als Regel, dafs jede vedische Schule auch ein Brāhmaṇa besitzen müsse. Daher erklärt sich einerseits die grofse Zahl der Brāhmaṇas und anderseits der Umstand, dafs manche Werke als Brāhmaṇas bezeichnet wurden, die weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrem Umfang diesen Namen verdienen, und die zu den spätesten Erzeugnissen der vedischen Litteratur gehören. Von der Art sind viele sogenannte »Brāhmaṇas« des Sāmaveda, die nichts anderes als Vedāṅgas[1]) sind, ebenso das zum Atharvaveda gehörige

[1]) Vgl. über diese S. 229 ff.

Gopatha-Brāhmaṇa. Das letztere ist eines der spätesten Werke der ganzen vedischen Litteratur. Es hat offenbar zum Atharvaveda in alter Zeit gar kein Brāhmaṇa gegeben. Erst eine spätere Zeit, die sich einen Veda ohne ein Brāhmaṇa nicht denken konnte, hat dann diese Lücke auszufüllen versucht[1]).

Von den alten Brāhmaṇas seien die wichtigsten hier aufgezählt.

Zum Rigveda gehört das Aitareya-Brāhmaṇa. Es besteht aus 40 Adhyāyas oder »Lektionen«, die in acht Pañcakas oder »Fünftel« eingeteilt sind. Die Überlieferung bezeichnet Mahidāsa Aitareya als den Verfasser des Werkes. In Wirklichkeit war er wohl nur der Ordner oder Herausgeber desselben. Dieses Brāhmaṇa behandelt hauptsächlich das Somaopfer, daneben nur noch das Feueropfer (Agnihotra) und das Fest der Königsweihe (Rājasūya). Man vermutet, dafs die letzten zehn Abschnitte jüngeren Ursprungs sind[2]).

Mit diesem Brāhmaṇa aufs engste verwandt ist das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki- oder Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa, aus 30 Adhyāyas oder »Lektionen« bestehend. Die ersten sechs Adhyāyas behandeln die Speiseopfer (Feueranlegung, Feueropfer, Neu- und Vollmondsopfer und die Jahreszeitenopfer), während die Abschnitte VII bis XXX in ziemlicher Übereinstimmung mit dem Aitareya-Brāhmaṇa das Somaopfer behandeln[3]).

Zum Sāmaveda gehört das Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa, auch Pañcaviṃśa, d. h. »das aus fünfundzwanzig Büchern bestehende Brāhmaṇa«, genannt. Es ist dies eines der ältesten Brāhmaṇas und enthält manche wichtige alte Sagen. Von besonderem Interesse sind die in demselben vorkommenden Vrātyastomas, Opferzeremonien, durch welche Angehörige wildlebender, vermutlich nicht-arischer Stämme in die Brahmanenkaste aufgenommen wurden[4]). Das Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa, d. h. »das

[1]) Ausführlich handelt über das Gopatha-Brāhmaṇa M. Bloomfield, The Atharvaveda (»Grundrifs« II, 1 B) S. 101—124.

[2]) Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Martin Haug, Bombay 1863. Eine viel bessere Ausgabe mit Auszügen aus Sāyaṇa's Kommentar von Th. Aufrecht, Bonn 1879.

[3]) Herausgegeben ist das Kauṣītaki-Brāhmaṇa von B. Lindner, Jena 1887.

[4]) Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 73 f., bezieht diese

sechsundzwanzigste Brāhmaṇa«, ist bloſs eine Ergänzung zu dem aus fünfundzwanzig Büchern bestehenden Tāṇḍya. Der letzte Teil des Ṣaḍviṃśa ist das sogenannte »Adbhuta-Brāhmaṇa«, ein Vedāṅgatext über Wunder und Vorzeichen. Das zum Sāmaveda gehörige Jaiminīya-Brāhmaṇa ist nur teilweise bekannt[1]).

Das Taittirīya-Brāhmaṇa, das zum schwarzen Yajurveda gehört, ist nichts anderes als eine Fortsetzung der Taittirīya-Saṃhitā[2]). In den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda waren ja die Brāhmaṇas schon eingeschlossen. Das Taittirīya-Brāhmaṇa enthält daher nur spätere Nachträge zur Saṃhitā. Wir finden hier erst den Puruṣamedha, das symbolische »Menschenopfer«[3]), beschrieben; und daſs dieses Opfer in der Saṃhitā fehlt, ist einer der vielen Beweise dafür, daſs dasselbe erst ein ziemlich spätes Erzeugnis der Opferwissenschaft ist.

Zum weiſsen Yajurveda gehört das Śatapatha-Brāhmaṇa, »das Brāhmaṇa der hundert Pfade«, so genannt, weil es aus hundert Adhyāyas oder »Lektionen« besteht. Es ist dies das bekannteste, umfangreichste und ohne Zweifel auch durch seinen Inhalt bedeutendste aller Brāhmaṇas[4]). Wie von der Vājasaneyi-Saṃhitā gibt es auch von diesem Brāhmaṇa zwei Rezensionen,

---

Opfer auf »arische, aber nicht brahmanisch lebende Inder«. Die Beschreibung der Vrātyas paſst aber besser auf nicht-arische Stämme. Vgl. auch oben S. 130 und Aufrecht, Indische Studien I, 138 f.

[1]) Eine Ausgabe des Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1870—1874. Ein Stück des Ṣaḍviṃśa hat Kurt Klemm herausgegeben und übersetzt (Das Ṣaḍviṃçabrāhmaṇa, mit Proben aus Sāyaṇas Kommentar nebst einer Übersetzung, I, Gütersloh 1894). Das Adbhuta-Brāhmaṇa hat A. Weber herausgegeben und übersetzt in der Abhandlung »Zwei vedische Texte über Omina und Portenta« (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1858). Teile des Jaiminīya-Brāhmaṇa hat Hans Oertel im XIV., XV. und XVIII. Band des Journal of the American Oriental Society bekannt gemacht.

[2]) Eine Ausgabe erschien in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1855—1890.

[3]) S. oben S. 152 f.

[4]) Herausgegeben wurde der Text von A. Weber (The White Yajurveda. Part II. The Çatapatha-Brâhmaṇa. Berlin and London 1855). Eine ausgezeichnete englische Übersetzung mit wichtigen Einleitungen und Anmerkungen hat Julius Eggeling in fünf Bänden gegeben (Sacred Books of the East, Vols. 12, 26, 41, 43 und 44).

die der Kāṇvas und die der Mādhyandinas. In der letzteren sind die hundert Adhyāyas auf XIV Bücher (Kāṇḍas) verteilt. Die ersten neun Bücher sind geradezu ein fortlaufender Kommentar zu den ersten achtzehn Abschnitten der Vājasaneyi-Saṃhitā. Sie sind entschieden älter als die fünf letzten Bücher. Wahrscheinlich gehören auch die Bücher I bis V enger zusammen. In ihnen wird Yājñavalkya, der am Ende des XIV. Buches als der Verkünder des ganzen Śatapatha-Brāhmaṇa bezeichnet wird, oft als der Lehrer genannt, dessen Autorität maſsgebend ist. Hingegen wird in den Büchern VI bis IX, welche die Feueraltarschichtung (Agnicayana) behandeln, Yājñavalkya gar nicht genannt. Statt dessen wird ein anderer Lehrer, Śāṇḍilya, als Autorität angeführt; und derselbe Śāṇḍilya gilt auch als der Verkünder des Agnirahasya, d. h. des »Feueraltarmysteriums«, welches den Inhalt des X. Buches bildet. Die Bücher XI bis XIV enthalten auſser Nachträgen zu den vorhergehenden Büchern auch einige interessante Abschnitte über Gegenstände, die sonst nicht in den Brāhmaṇas behandelt werden, so über das Upanayana, die Schülerweihe oder die Einführung des Schülers beim Lehrer, der ihn in den heiligen Texten unterrichten soll (XI, 5, 4), über das tägliche Vedastudium (svādhyāya)[1]), welches als ein Opfer an Gott Brahman aufgefaſst wird (XI, 5, 6—8), und über die Leichenzeremonien und die Errichtung eines Grabhügels (XIII, 8). Das Pferdeopfer (Aśvamedha), das »Menschenopfer« (Puruṣamedha) und das »Allopfer« (Sarvamedha) werden im XIII. und die Pravargyazeremonie im XIV. Buche behandelt. Den Schluſs dieses umfangreichen Werkes bildet die alte und wichtige Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, die wir im nächsten Kapitel kennen lernen werden.

Der Unterschied zwischen den Brāhmaṇas, die zu den einzelnen Vedas gehören, besteht hauptsächlich darin, daſs die Brāhmaṇas des Rigveda bei der Darstellung des Rituals das hervorheben, was für den Hotarpriester, der die Verse und Hymnen des Rigveda zu rezitieren hat, von Wichtigkeit ist, während die Brāhmaṇas des Sāmaveda sich vor allem mit den Obliegen-

---

[1]) Das »Lernen« oder Rezitieren des Veda als eine religiöse Pflicht bei den Indern hat eine genaue Parallele in dem Thoralesen oder »Lernen« der Juden.

heiten des Udgātar und die des Yajurveda mit den vom Adhvaryu zu vollziehenden Opferhandlungen beschäftigen. Ihrem wesentlichen Inhalte nach stimmen aber die Brāhmaṇas so ziemlich alle miteinander überein. Es sind im Grunde immer dieselben Gegenstände, welche da behandelt werden; und der Charakter aller dieser Werke trägt ein und dasselbe Gepräge. Es ist dies um so auffälliger, als wir doch gezwungen sind, einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten für die Entstehung und Ausbreitung dieser Litteratur anzunehmen. Wenn wir der Überlieferung glauben dürften, welche in den sogenannten Vaṃšas[1]) oder »Genealogien« Lehrerstammbäume mit 50 bis 60 Namen aufführt, so würde nicht einmal ein Jahrtausend genügen, um alle die Generationen von Lehrern, deren Namen genannt werden, unterzubringen. Diese Genealogien haben zwar den Zweck, den Ursprung der Opferlehre auf irgendeine Gottheit — Brahman, Prajāpati oder die Sonne — zurückzuführen, aber sie enthalten auch so viele Namen, welche durchaus den Anschein von echten Familiennamen haben, dafs es schwer ist, sie für ganz und gar erfunden zu halten. Aber selbst wenn wir von diesen Lehrerlisten ganz absehen, so bleiben doch noch immer die zahlreichen Namen von Lehrern, welche in den Brāhmaṇas selbst als Autoritäten angeführt werden, und es bleibt die Tatsache, dafs die Sammler und Ordner der Brāhmaṇas die Anfänge der in ihnen niedergelegten Opferwissenschaft in eine unendlich ferne Vergangenheit verlegen. Aber auch diese Opferwissenschaft selbst erfordert Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung.

Wenn wir aber fragen, in welche Zeit wir diese Jahrhunderte

[1]) Zum Sāmaveda gibt es ein eigenes sogenanntes »Brāhmaṇa«, das Vaṃša-Brāhmaṇa, welches nur eine solche Liste von 53 Lehrern enthält, deren letzter, Kašyapa, die Tradition von Gott Agni erhalten haben soll. Im Šatapatha-Brāhmaṇa gibt es vier verschiedene Vaṃšas. Die am Schlusse des Werkes gegebene beginnt mit den Worten: »Wir haben dies vom Sohn der Bhāradvājī, der Sohn der Bhāradvājī vom Sohn der Vātsīmāṇḍavī« u. s. w. Es folgen dann noch 40 Lehrer, alle nur mit ihren Mutternamen. Erst als der 45. in der Liste erscheint Yājñavalkya, als dessen Lehrer der aus den Upaniṣads bekannte Uddālaka genannt wird. Der letzte (55.) menschliche Lehrer ist Kašyapa Naidhruvi, welchem das Brāhmaṇa von der Vāc (der Göttin der Rede) offenbart worden sein soll. Diese soll es von Ambhṛṇī (der Donnerstimme) und diese von Āditya (der Sonne) erhalten haben.

der Entwicklung der Brāhmaṇalitteratur zu versetzen haben, so kann von irgendwelchen bestimmten Jahreszahlen ebensowenig die Rede sein wie bei der Bestimmung der Zeit der Saṃhitās. Sicher ist nur, dafs die Saṃhitā des Rigveda bereits abgeschlossen war und die Hymnendichtung schon einer längst vergangenen Vorzeit angehörte, als man begann, die Gebete und Opfer zum Gegenstand einer besonderen »Wissenschaft« zu machen. Sicher ist es wohl auch, dafs die grofse Mehrzahl der Zauberlieder, Sprüche und Formeln des Atharvaveda und des Yajurveda sowie die Sangweisen des Sāmaveda um vieles älter sind als die Spekulationen der Brāhmaṇas. Hingegen ist es wahrscheinlich, dafs die endgültige Zusammenstellung der Saṃhitā des Atharvaveda und der liturgischen Saṃhitās mit den Anfängen der Brāhmaṇalitteratur ungefähr gleichzeitig war, so dafs die jüngsten Bestandteile dieser Saṃhitās mit den ältesten Bestandteilen der Brāhmaṇas der Zeit nach zusammenfallen dürften. Wenigstens deuten darauf die geographischen und kulturellen Verhältnisse hin, wie sie sich uns in den Saṃhitās des Atharvaveda, Sāmaveda und Yajurveda einerseits und den Brāhmaṇas anderseits im Vergleich zu denen des Rigveda darstellen. Wir haben gesehen, wie sich schon in der Zeit der Atharvaveda-Saṃhitā die arischen Stämme vom Induslande, der Heimat des Rigveda, weiter nach Osten in das Gebiet des Ganges und der Jamnā ausgebreitet hatten. Das Gebiet, auf welches uns die Saṃhitās des Yajurveda sowohl wie alle Brāhmaṇas hinweisen, ist das Land der Kurus und Pañcālas, jener beiden Volksstämme, deren gewaltige Kämpfe den Kern des grofsen indischen Epos, des Mahābhārata, bilden. Insbesondere gilt Kurukṣetra, »das Land der Kurus«, als ein heiliges Land, in welchem — wie es oft heifst — die Götter selbst ihre Opferfeste feierten. Dieses Land Kurukṣetra lag zwischen den beiden kleinen Flüssen Sarasvatī und Dṛṣadvatī in der Ebene westlich von Ganges und Jamnā; und das benachbarte Gebiet der Pañcālas zog sich von Nordwesten nach Südosten zwischen Ganges und Jamnā hin. Dieser Teil Indiens, das Doab zwischen Ganges und Jamnā von der Gegend von Delhi bis nach Mathurā, gilt noch in späterer Zeit als das eigentliche »Brahmanenland« (Brahmāvarta), dessen Sitten und Bräuche nach den brahmanischen Gesetzbüchern für ganz Indien mafsgebend sein sollen. Es ist dies Gebiet nicht nur das Entstehungs-

land der Saṃhitās des Yajurveda und der Brāhmaṇas, sondern auch das Stammland der ganzen brahmanischen Kultur, die sich von hier aus erst über ganz Indien verbreitet hat.

Die religiösen und sozialen Verhältnisse haben sich seit der Zeit des Rigveda sehr verändert. Wie im Atharvaveda so erscheinen wohl auch noch in den Yajurveda-Saṃhitās und in den Brāhmaṇas die alten Götter des Rigveda. Aber in ihrer Bedeutung sind sie ganz verblaſst, und alle Macht, die sie besitzen, verdanken sie einzig und allein dem Opfer. Auch treten manche Götter, die im Rigveda noch eine untergeordnete Rolle spielen, in den liturgischen Saṃhitās und in den Brāhmaṇas viel stärker hervor, so Viṣṇu und insbesondere Rudra oder Śiva. Von gröſster Bedeutung ist nun auch Prajāpati, »der Herr der Geschöpfe«, der als der Vater sowohl der Götter (Devas) als der Dämonen (Asuras) gilt. Das Wort Asura, welches im Rigveda noch, dem avestischen Ahura entsprechend, die Bedeutung »Gott« hat und oft als Beiname des Gottes Varuṇa vorkommt, hat nunmehr die Bedeutung »Dämon«, die es im späteren Sanskrit immer hat, und von den Kämpfen zwischen Devas und Asuras ist in den Brāhmaṇas oft und oft die Rede. Doch haben diese Kämpfe nichts Titanenhaftes an sich, wie etwa der Kampf zwischen Indra und Vṛtra im Rigveda, sondern die Götter und Asuras bemühen sich, durch Opfer einander zu übertrumpfen. Denn in diesen Brāhmaṇas müssen tatsächlich auch die Götter opfern, wenn sie es zu etwas bringen wollen. Und nichts ist bezeichnender für die Brāhmaṇas als die ungeheure Bedeutung, welche dem Opfer zugeschrieben wird. Das Opfer ist hier nicht mehr ein Mittel zum Zweck, sondern es ist Selbstzweck, ja, der höchste Zweck des Daseins. Das Opfer ist auch eine alles überwältigende Macht, ja, eine schöpferische Naturkraft. Darum ist das Opfer auch mit Prajāpati, dem Schöpfer, identisch. »Prajāpati ist das Opfer,« lautet ein oft wiederholter Satz der Brāhmaṇas. »Die Seele aller Wesen, aller Götter ist dies, das Opfer.« »Wahrlich, wer sich zum Opfer weiht, der weiht sich für das All, denn erst auf das Opfer folgt das All; indem er die Vorbereitungen zu dem Opfer trifft, für welches er sich weiht, schafft er aus sich heraus das All.« [1]) Und ebenso wunderkräftig und bedeutungsvoll ist

[1]) Śat. XIV, 3, 2, 1. III, 6, 3, 1.

alles, was mit dem Opfer zusammenhängt, die Opfergeräte nicht minder als die Gebete und Formeln, die Verse und ihre Metren, die Gesänge und ihre Melodien. Jede einzelne Opferhandlung wird mit gröfster Umständlichkeit behandelt; den geringfügigsten Umständen, den nebensächlichsten Details wird eine ungeheure Wichtigkeit zugeschrieben. Ob eine Handlung nach links oder nach rechts hin zu geschehen hat, ob ein Topf an diese oder jene Stelle des Opferplatzes gestellt wird, ob ein Grashalm mit der Spitze nach Norden oder nach Nordosten hingelegt werden soll, ob der Priester vor oder hinter das Feuer tritt, nach welcher Himmelsgegend er das Gesicht gewandt haben mufs, in wie viele Teile der Opferkuchen zu zerlegen ist, ob die Butter in die nördliche oder in die südliche Hälfte oder in die Mitte des Feuers gegossen werden soll, in welchem Augenblick die Hersagung irgendeines Spruches, die Absingung irgendeines Liedes zu erfolgen hat[1]), — das sind Fragen, über welche Generationen von Meistern der Opferkunst nachgedacht haben, und die in den Brāhmaṇas aufs eingehendste behandelt werden. Und von der richtigen Kenntnis all dieser Details hängt das Wohl und Wehe des Opferers ab. »Das, ja das sind die Wälder und Wüsteneien des Opfers, die Hunderte und Hunderte von Wagentagereisen erfordern; und die sich als Unwissende in sie hineinbegeben, denen ergeht es wie törichten Leuten, die, in der Wildnis umherirrend, von Hunger und Durst geplagt, von Bösewichten und Unholden verfolgt werden. Die Wissenden aber begeben sich, gleichwie von einem Flufslauf zum andern, von einer gefahrlosen Stelle zur andern, von Gottheit zu Gottheit; sie erlangen das Heil, die Himmelswelt.«[2]) »Die Wissenden« aber, die Führer durch die

---

[1]) Eggeling (Sacred Books of the East, Vol. XII, p. X) erinnert daran, dafs auch bei den alten Römern die Pontifices gerade dadurch zu Macht und Einflufs gelangten, dafs sie allein sich auf alle die kleinen und doch für ungeheuer wichtig erklärten Details des Opferzeremoniells verstanden. Es ist im alten Rom vorgekommen, dafs ein Opfer dreifsigmal wiederholt werden mufste, weil irgendein kleiner Fehler bei einer Zeremonie begangen ward; und auch im alten Rom galt eine Zeremonie für null und nichtig, wenn ein Wort falsch ausgesprochen oder eine Handlung nicht ganz richtig vollzogen war, oder wenn die Musik nicht im richtigen Moment zu spielen aufhörte. Vgl. Marquardt-Mommsen, Handbuch der römischen Altertümer, VI, S. 172, 174, 213.

[2]) Śat. XII, 2, 3, 12.

Wildnis der Opferkunst, sind die Priester, und es ist kein Wunder, dafs die Ansprüche der Priesterkaste — denn von einer solchen müssen wir jetzt sprechen, da das Kastenwesen bereits vollständig ausgebildet ist — in den Brāhmaṇas (wie ja schon in einigen Teilen des Atharvaveda) alles Mafs übersteigen. Nun werden die Brahmanen offen für Götter erklärt. »Ja, die leibhaftigen Götter sind sie, die Brahmanen.« [1]) Und deutlich genug drückt sich ein Brāhmaṇa aus:

»Zweierlei Götter gibt es fürwahr, nämlich die Götter sind die Götter, und die gelehrten und lernenden [2]) Brahmanen sind die Menschengötter. Zwischen diesen beiden ist das Opfer geteilt: die Opferspenden sind für die Götter, die Geschenke (Dakṣiṇās) für die Menschengötter, die gelehrten und lernenden Brahmanen; durch Opferspenden erfreut er die Götter, durch Geschenke die Menschengötter, die gelehrten und lernenden Brahmanen; diese beiden Arten von Göttern versetzen ihn, wenn sie befriedigt sind, in die Seligkeit des Himmels.« [3])

Vier Pflichten hat der Brahmane: brahmanische Abkunft, dementsprechendes Betragen, Ruhm (durch Gelehrsamkeit) und »Reifmachung der Menschen« (d. h. Darbringung von Opfern, durch welche die Menschen für das Jenseits reif gemacht werden). Aber auch die »reifgemachten« Menschen haben vier Pflichten gegen die Brahmanen: Sie müssen ihnen Ehre bezeigen, Geschenke geben, dürfen sie nicht bedrücken und nicht töten. Das Eigentum eines Brahmanen darf vom König unter keinen Umständen angetastet werden; und wenn ein König sein ganzes Land mit allem, was darin ist, als Opferlohn an die Priester verschenkt, so ist doch immer das Eigentum von Brahmanen eo ipso ausgenommen. Wohl kann der König auch einen Brahmanen unterdrücken, aber wenn er es tut, ergeht es ihm schlecht. Bei der Königsweihe sagt der Priester: »Dieser Mann, ihr Leute, ist euer König; Soma ist der König von uns Brahmanen,« wozu das Šatapatha-Brāhmaṇa bemerkt: »Durch diese Formel macht er dieses ganze Volk zur Speise für den König [4]); den Brahmanen allein nimmt er aus: darum darf der Brahmane nicht zur Speise ausgenützt werden; denn er

---

[1]) Taittirīya-Saṃhitā 1, 7, 3, 1.

[2]) Wörtlich: »die gehört haben, und die (das Gehörte) nachsagen« (rezitieren).

[3]) Šat. II, 2, 2, 6; IV, 3, 4, 4.

[4]) D. h. der König lebt vom Volk, das ihm Steuern geben mufs.

hat den Soma zum König.« [1]) Nur ein Brahmanenmord ist wirklicher Mord. In einem Streit zwischen einem Brahmanen und einem Nichtbrahmanen mufs der Schiedsrichter immer dem Brahmanen rechtgeben, denn dem Brahmanen darf nicht widersprochen werden [2]). Alles, was aus irgendeinem Grunde tabú ist, was man nicht anrühren darf, sonst nicht verwenden kann, wie z. B. die steinernen und irdenen Gefäfse eines Verstorbenen oder eine für die Agnihotramilch bestimmte Kuh, die störrisch oder krank wird, mufs dem Brahmanen gegeben werden, namentlich auch Opferreste und Speisen, die für andere tabú sind, denn »dem Bauch eines Brahmanen schadet nichts« [3]).

So kommt es schliefslich dahin, dafs der Brahmane nicht mehr ein »Menschengott« neben den himmlischen Göttern ist, sondern dafs er sich über die Götter erhebt. Schon im Šatapatha-Brāhmaṇa [4]) heifst es: »Der von einem Ṛṣi stammende Brahmane fürwahr ist alle Gottheiten,« d. h. in ihm sind alle Gottheiten verkörpert. Diese Überhebung der Priester, die uns in den Brāhmaṇas in ihren Anfängen entgegentritt, ist nicht nur kulturhistorisch als ein Beispiel von Priesterüberhebung von gröfstem Interesse, sondern sie ist auch die Vorstufe einer Erscheinung, die wir durch das ganze indische Altertum verfolgen können, und die — meine ich — tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet ist. Während z. B. der hebräische Dichter sagt: »Was ist der Mensch, dafs du sein gedenkest, und der Menschensohn, dafs du dich seiner annimmst!« und hinzufügt: »Der Mensch gleicht dem Nichts,« hat ein griechischer Dichter das grofse Wort gesprochen: »Viel des Gewaltigen gibt's, doch das Gewaltigste ist der Mensch.« Und ein deutscher Dichter — derselbe, der den Übermenschen [5]) Faust geschaffen, der ungestüm

[1]) Šat. XI, 5, 7, 1. XIII, 5, 4, 24. XIII, 1, 5, 4. V, 4, 2, 3.

[2]) Šat. XIII, 3, 5, 3. Taittirīya-Saṃhitā II, 5, 11, 9.

[3]) Taittirīya-Saṃhitā II, 6, 8, 7. Vgl. Goethe, Faust:

»Die Kirche hat einen guten Magen,
Hat ganze Länder aufgefressen
Und doch noch nie sich übergessen.«

[4]) XII, 4, 4, 6. Später heifst es im Gesetzbuch des Manu: »Ein Brahmane, sei er gelehrt oder ungelehrt, ist eine grofse Gottheit,« und gleich darauf: »Der Brahmane ist die höchste Gottheit.« (Manu IX. 317, 319.)

[5]) »Welch erbärmlich Grauen fafst Übermenschen dich!«

an die Tore der Geisterwelt pocht — hat das Lied von Prometheus gesungen, der den Göttern zuruft:

»Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!«

Und in Indien sehen wir, wie schon in den Brāhmaṇas der Priester sich durch das Opfer über die Götter erhebt; in den Epen lesen wir zahllose Geschichten von Asketen, die durch Askese solche Übermacht erlangen, daſs die Götter auf ihren Thronen erzittern. Und im Buddhismus gar sind die Himmlischen samt dem Götterfürsten Indra zu recht unbedeutenden Wesen zusammengeschrumpft, die sich von gewöhnlichen Sterblichen nur dadurch unterscheiden, daſs sie etwas besser situiert sind, — aber auch nur so lange, als sie fromme Buddhisten bleiben; und unendlich hoch über diesen Göttern steht nicht nur der Buddha selbst, sondern jeder Mensch, der durch Liebe zu allen Wesen und durch Weltentsagung zum Arhat oder Heiligen geworden.

So bereitet sich schon in den Brāhmaṇas jene groſse Bewegung vor, welcher der Buddhismus seinen Ursprung verdankt. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daſs die alten und echten Brāhmaṇas der vorbuddhistischen Zeit angehören. Während sich in den Brāhmaṇas nicht die geringste Spur einer Bekanntschaft mit dem Buddhismus zeigt [1]), setzen die buddhistischen Texte das Vorhandensein einer Brāhmaṇalitteratur voraus. Wir können daher mit gutem Grunde sagen, daſs die Jahrhunderte, in denen die liturgischen Saṃhitās und die Brāhmaṇas entstanden sind, in die Zeit nach dem Abschluſs der Hymnendichtung und der Rigveda-Saṃhitā und vor dem Auftreten des Buddhismus fallen müssen.

Was nun den eigentlichen Inhalt dieser Werke anbelangt, so werden einige Beispiele dem Leser am besten eine Vorstellung davon geben. Die Inder selbst pflegen den Inhalt der Brāhmaṇas unter zwei Hauptkategorien unterzubringen, die sie Vidhi und Arthavāda nennen. Vidhi heiſst »Regel, Vorschrift«, Arthavāda »Sinneserklärung«. Die Brāhmaṇas geben nämlich zuerst

[1]) Es ist bezeichnend, daſs in der Liste von Menschenopfern in der Vājasaneyi-Saṃhitā XXX (vgl. oben S. 152) weder von Mönchen oder Nonnen noch überhaupt von Buddhisten die Rede ist. Und doch ist diese Liste wahrscheinlich jünger als die ältesten Brāhmaṇas.



Regeln für die Vollziehung der einzelnen Zeremonien, und daran knüpfen sich dann die Erklärungen und Auseinandersetzungen über den Zweck und Sinn der Opferhandlungen und Gebete. So beginnt z. B. das Šatapatha-Brāhmaṇa mit den Vorschriften über das Enthaltsamkeitsgelübde, welches der Opferer am Tage vor dem Neu- und Vollmondsopfer auf sich nehmen mufs. Da heifst es (Šat. I, 1, 1, 1):

»Derjenige, welcher ein Gelübde auf sich zu nehmen im Begriff ist, taucht seine Hand in Wasser, indem er mit dem Gesicht gegen Osten gewandt zwischen dem Opferfeuer und dem Hausfeuer steht. Der Grund, weshalb er die Hand in Wasser taucht, ist folgender: Unrein ist ja der Mensch, weil er Unwahrheit spricht; darum vollzieht er eine innerliche Reinigung; opferrein ist ja das Wasser. Er denkt: ‚Nachdem ich opferrein geworden, will ich das Gelübde auf mich nehmen.' Ein Reinigungsmittel aber ist ja das Wasser. ‚Mit dem Reinigungsmittel gereinigt, will ich das Gelübde auf mich nehmen.' denkt er; und darum taucht er seine Hand in Wasser.«

An solche einfache Erklärungen knüpfen sich oft Erörterungen der Ansichten verschiedener Lehrer über irgendeine Frage des Rituells. So wird hier die Streitfrage aufgeworfen, ob man bei Übernahme des in Rede stehenden Gelübdes fasten solle oder nicht, und es heifst (Šat. I, 1, 1, 7—9):

»Nun, was das Essen oder Fasten anbelangt, so ist Āṣāḍha Sāvayasa der Meinung, dafs das Gelübde eben im Fasten bestehe. Denn, sagt er, die Götter kennen ja doch die Absicht des Menschen. Sie wissen, dafs derjenige, welcher dieses Gelübde auf sich nimmt, ihnen am nächsten Morgen opfern wird. So begeben sich denn alle Götter in sein Haus; sie wohnen bei ihm (upavasanti) in seinem Hause; darum ist dieser Tag ein Upavasatha (d. h. »Fasttag«). Nun wäre es doch gewifs unpassend, wenn einer essen würde, bevor die Menschen (die als Gäste in sein Haus gekommen sind)[1]) gegessen haben; um wie viel mehr (wäre es unpassend), wenn er essen würde, bevor die Götter (die in seinem Hause als Gäste wohnen) gegessen haben. Darum soll er keinesfalls essen. Anderseits aber sagt Yājñavalkya: Wenn er nicht ifst, so benimmt er sich als ein Manenverehrer[2]); wenn er aber ifst, so

[1]) Die eingeklammerten Sätze sind aus dem Zusammenhange ergänzt. Es ist unmöglich, im Deutschen das Original genau wiederzugeben, ohne solche Ergänzungen einzufügen. Die Brāhmaṇas sind nämlich nicht für Leser geschrieben, sondern zu Hörern gesprochen, daher vieles ausgelassen ist, was der Sprechende durch Betonung einzelner Worte, Handbewegungen u. dgl. ausdrücken kann.

[2]) Weil bei Manenopfern Fasten vorgeschrieben ist.

beleidigt er die Götter durch das Vorheressen; darum soll er etwas essen, was, wenn es gegessen wird, als nicht gegessen gilt. Das aber, wovon man keine Opferspeise nimmt, gilt, selbst wenn es gegessen wird, als nicht gegessen. Durch solche Speise wird er einerseits nicht ein Manenverehrer, und anderseits beleidigt er, wenn er etwas ifst, wovon man keine Opferspeise nimmt, nicht die Götter durch das Vorheressen. Darum esse er nur, was im Walde wächst, sei es Waldkräuter oder Baumfrucht.«

Etymologien, wie die von Upavasatha in der eben zitierten Stelle, sind in den Brāhmaṇas ungemein häufig. Dabei gilt es als ein besonderer Vorzug, wenn eine Etymologie nicht ganz genau stimmt, denn »die Götter lieben das Versteckte«. So wird z. B. der Name des Gottes Indra von indh, »anzünden«, abgeleitet und gesagt: er heifst also eigentlich Indha, und man nennt ihn »Indra« blofs deshalb, weil die Götter das Versteckte lieben. Oder es wird das Wort ulūkhala, welches »Mörser« bedeutet, von uru karat, »er mache weit«, abgeleitet und ulūkhala als eine mystische Bezeichnung für urukara erklärt[1]). Ebenso wie das Etymologisieren spielt in den Brāhmaṇas noch mehr als in den Yajurveda-Saṃhitās[2]) das Identifizieren und Symbolisieren eine grofse Rolle, wobei die ungleichartigsten Dinge zusammengestellt und zueinander in Beziehung gebracht werden. Auf jeder Seite der Brāhmaṇas finden wir Auseinandersetzungen wie die folgenden:

»Paarweise holt er die Opfergeräte herbei, und zwar: Sieb und Feueropferlöffel, Holzmesser und Schüsselchen, Keil und Antilopenfell. Mörser und Stöfsel, grofsen und kleinen Mahlstein. Das sind zehn. Denn aus zehn Silben besteht das Metrum Virāj; virāj (d. h. »glänzend«) ist aber auch das Opfer; dadurch eben macht er das Opfer der Virāj ähnlich. Paarweise aber holt er sie deshalb, weil ja doch ein Paar Kraft bedeutet; wo zwei etwas unternehmen, da ist nämlich Kraft dabei. Ein Paar stellt aber auch Paarung und Fortpflanzung dar; so wird also (durch das paarweise Herbeiholen der Opfergeräte) Paarung und Fortpflanzung befördert.« (Śat. I, 1, 1, 22.)

»Das Opfer fürwahr ist der Mensch. Und zwar ist das Opfer deshalb der Mensch, weil der Mensch es (auf dem Opferplatze) ausbreitet; und indem es ausgebreitet wird, wird es genau so grofs gemacht, wie der Mensch ist[3]). Darum ist das Opfer der Mensch. Zu

[1]) Śat. VI, 1, 1, 2. VII, 5, 1, 22. Vgl. oben S. 161.

[2]) Siehe oben S. 158.

[3]) Weil beim Ausmessen des Opferplatzes solche Mafse wie »Manneslänge«, »Armlänge«, »Spanne« u. dgl. verwendet werden.

diesem (menschengleichen Opfer) gehört die Juhū[1]) (als der rechte Arm) und die Upabhṛt[1]) (als der linke Arm); die Dhruvā[1]) aber ist der Rumpf. Nun gehen aber aus dem Rumpfe alle Gliedmaſsen hervor, darum geht das ganze Opfer aus der Dhruvā hervor. Der Schmalzlöffel[2]) ist aber der Atem. Der Atem des Menschen geht durch alle Glieder, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern. Von diesem (Menschen)[3]) ist die Juhū jener Himmel dort, und die Upabhṛt ist der Luftraum hier; die Dhruvā aber ist diese da (d. h. die Erde). Wahrlich aber, von dieser da (der Erde) entspringen alle Welten; darum entspringt das ganze Opfer aus der Dhruvā. Dieser Schmalzlöffel hier ist aber der, der dort weht (d. h. der Wind) — er ist es, der durch alle Welten dahinweht —, und darum geht der Schmalzlöffel von einem Opferlöffel zum andern.« (Śat. I, 3, 2, 1—5.)

An zahllosen Stellen der Brāhmaṇas wird das Opfer mit dem Gott Viṣṇu und ebenso häufig mit dem Schöpfer Prajāpati gleichgesetzt. Aber auch das Jahr wird unzähligemal mit Prajāpati identifiziert, während anderseits Agni, als der Feueraltar, weil der Bau desselben ein ganzes Jahr dauert, ebenfalls gleich dem Jahre gilt. So lesen wir: »Agni ist das Jahr, und das Jahr ist diese Welten,« und gleich darauf: »Agni ist Prajāpati, und Prajāpati ist das Jahr.« Oder: »Prajāpati fürwahr ist das Opfer und das Jahr, die Neumondsnacht ist sein Tor, und der Mond ist der Riegel des Tores.«[4]) Eine groſse Rolle spielt hier wieder die Symbolik der Zahlen. So lesen wir z. B.:

»Mit vier (Versen) nimmt er (etwas Asche) weg; dadurch versieht er ihn mit dem, was es an vierfüſsigem Vieh gibt. Nun ist aber doch das Vieh Nahrung; mit Nahrung versieht er ihn also. Mit drei (Versen) bringt er (die Asche zum Wasser). Das macht sieben, denn aus sieben Schichten besteht der Feueraltar (Agni). Sieben Jahreszeiten sind ein Jahr, und das Jahr ist Agni; so groſs Agni ist, so groſs ist das Maſs des Jahres, so groſs wird dieses (All).« (Śat. VI, 8, 2, 7.)

---

[1]) Namen verschiedener Opferlöffel.

[2]) Mit diesem Löffel (Sruva) wird die zerlassene Butter aus dem Schmalztopf herausgenommen und in die Opferlöffel gegossen, mit welchen gespendet wird.

[3]) »Mensch« heiſst Puruṣa. Puruṣa heiſst aber auch »Geist« und bezeichnet auch den »Groſsen Geist«, der mit Prajāpati, dem Weltschöpfer, eins ist. Das Opfer wird daher nicht nur mit dem Menschen (dem Opferer), sondern auch mit dem Weltgeist und Prajāpati identifiziert. Vgl. oben S. 161, Anm. 1.

[4]) Śat. VIII, 2, 1, 17—18. XI, 1, 1, 1.

Hier und da erhalten diese unfruchtbaren Auseinandersetzungen dadurch einiges Interesse, dafs sie ein Streiflicht auf die sittlichen Anschauungen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit werfen, der die Brāhmaṇas angehören. So wird z. B. beim Somaopfer eine der Somaspenden dem Agni Patnīvat, d. h. »Agni dem Beweibten« [1]), geweiht. Diese Libation unterscheidet sich durch gewisse Einzelheiten von anderen Somaspenden, und diese Abweichungen bei der Darbringung derselben werden mit dem Hinweis auf die Schwäche und Rechtlosigkeit des weiblichen Geschlechtes erklärt:

»Mit den im Opferlöffel übriggebliebenen Schmalzresten mischt er (den Soma). Andere Somalibationen macht er kräftig, indem er sie mischt; diese aber schwächt er; denn Schmalz ist ja ein Donnerkeil, und mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, haben die Götter ihre Weiber geschlagen und entkräftet; und also geschlagen und entkräftet, hatten sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe. Und ebenso schlägt und entkräftet er jetzt mit dem Donnerkeil, dem Schmalz, die Weiber; und also geschlagen und entkräftet, haben sie weder irgendein Recht auf ihren eigenen Körper noch auf ein Erbe.« (Śat. IV, 4, 2, 13.)

Das wäre also eine rituelle Begründung der Hörigkeit des Weibes. In etwas freundlicherem Licht erscheint das Verhältnis der Frau zum Gatten an einer anderen Stelle. Beim Vājapeyaopfer nämlich kommt folgende Zeremonie vor. An den Opferpfosten wird eine Leiter gelehnt, und der Opferer mit seiner Frau steigt hinauf:

»Indem er im Begriffe ist, hinaufzusteigen, redet er seine Frau mit den Worten an: ‚Frau, wir wollen zum Himmel hinaufsteigen,' und die Frau erwidert: ‚Ja, wir wollen hinaufsteigen.' Der Grund, weshalb er seine Frau so anredet, ist der: Sie, die Frau, — das ist ja fürwahr seine eigene Hälfte; solange er daher keine Frau hat, so lange pflanzt er sich nicht fort, so lange ist er kein ganzer Mensch; wenn er aber eine Frau hat, dann pflanzt er sich fort, dann ist er ganz. ‚Als ein ganzer Mensch will ich diesen Weg (zum Himmel) gehen,' denkt er; darum redet er seine Frau so an.« (Śat. V, 2, 1, 10.)

Die Opferstätte oder der Altar (Vedi, fem.) wird in der Symbolik der Brāhmaṇas als eine Frau dargestellt. Und folgende

---

[1]) Vgl. oben S. 78.

Vorschrift über die Herstellung des Altars gibt uns über das altindische Ideal von Frauenschönheit Aufschlufs:

»Sie[1]) soll gegen Westen zu sehr breit sein, eingebogen in der Mitte und wiederum breit im Osten. So nämlich lobt man ein Weib: ‚Breit um die Hüften, ein wenig schmäler zwischen den Schultern und in der Mitte zu umfassen.‘ Auf diese Weise eben macht er sie den Göttern angenehm.« (Šat. I, 2, 5, 16.)

Ein grelles Licht auf die Geschlechtsmoral jener Zeit wirft ein brutaler Opferbrauch, der bei einem der Jahreszeitenopfer vorkommt und folgendermafsen geschildert wird:

»Dann kehrt der Pratiprasthātar[2]) (zu dem Ort, wo die Gattin des Opferers sitzt) zurück; und indem er im Begriffe ist, die Gattin hinaufzuführen[3]), fragt er sie: ‚Mit wem hältst du es?‘ Denn fürwahr, eine Frau begeht eine Sünde gegen Varuṇa, wenn sie, während sie dem einen gehört, es mit einem anderen hält. Weil er denkt: ‚Dafs sie mir nur nicht mit einem Stachel im Herzen opfert!‘ deshalb fragt er sie. Dadurch, dafs man eine Sünde bekennt, wird sie ja geringer; denn sie wird zur Wahrheit. Deshalb eben fragt er sie. Was sie aber nicht eingesteht, das gereicht ihren Verwandten zum Unheil.« (Šat. II, 5, 2, 20.)

Dies ist übrigens eine der wenigen Stellen in den Brāhmaṇas, wo der Moral gedacht wird. Sonst ist es für diese Texte ungemein bezeichnend, dafs in ihnen so gut wie gar nicht von Moral die Rede ist. Die Brāhmaṇas sind ein glänzender Beweis dafür, dafs ungeheuer viel Religion mit unendlich wenig Moral verbunden sein kann. Religiöse Handlungen, Opfer und Zeremonien, sind das eine und einzige Thema aller dieser umfangreichen Werke, — aber mit der Moral haben diese Handlungen nichts zu tun[4]). Im Gegenteil. Opferhandlungen werden nicht nur

---

[1]) Nämlich die Vedi oder Opferstätte.

[2]) Einer der Priester, ein Gehilfe des Adhvaryu.

[3]) Nämlich zum Altar, wo sie eine Spende an Varuṇa opfern soll.

[4]) »La morale n'a pas trouvé de place dans ce système: le sacrifice qui règle les rapports de l'homme avec les divinités est une opération mécanique qui agit par son énergie intime; caché au sein de la nature, il ne s'en dégage que sous l'action magique du prêtre« . . . . »En fait il est difficile de concevoir rien de plus brutal et de plus matériel que la théologie des Brâhmaṇas; les notions que l'usage a lentement affinées et qu'il a revêtues d'un aspect moral, surprennent par leur réalisme sauvage.« Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice, p. 9; vgl. 164 ff.

vollzogen, damit die Götter die sehr materiellen Wünsche des Opferers erfüllen, sondern sehr oft auch, um einem Feinde zu schaden. Ja, die Brāhmaṇas geben Anweisungen für die Priester, wie sie mittelst des Opfers dem Opferer selbst, von dem sie angestellt sind, schaden können, wenn er ihnen z. B. nicht genug Geschenke gibt. Sie brauchen blofs die vorgeschriebenen Zeremonien in verkehrter Reihenfolge zu vollziehen oder Sprüche an einer unrichtigen Stelle anzuwenden, — und das Schicksal des Opferers ist besiegelt.

Doch genug von dieser krausen Opferwissenschaft, welche den Hauptinhalt der Brāhmaṇas ausmacht. Glücklicherweise bilden aber einen Bestandteil des Arthavāda oder der »Sinneserklärung« auch die sogenannten Itihāsas, Ākhyānas und Purāṇas, d. h. Geschichten, Sagen und Legenden, welche erzählt werden, um irgendeine rituelle Handlung zu begründen. Wie im Talmud, mit dem die Brāhmaṇas manche Ähnlichkeit haben, neben der theologischen Spiegelfechterei der Halacha der von Heine so schön besungene blühende Garten der Hagada steht, so wird auch in den Brāhmaṇas die Wüstenei öder theologischer Spekulation ab und zu durch eine Oase, in der die Blume der Poesie blüht — eine poetische Erzählung oder eine gedankentiefe Schöpfungslegende —, angenehm unterbrochen.

Eine solche Oase in der Wüste ist das im Śatapatha-Brāhmaṇa[1]) erzählte uralte Märchen von Purūravas und Urvaśī, das bereits den Sängern des Rigveda bekannt war. Da wird erzählt, wie die Nymphe (Apsaras) Urvaśī den König Purūravas liebte, wie sie ihre Bedingungen stellte, als sie sein Weib wurde, und wie die Gandharvas bewirkten, dafs er eine dieser Bedingungen verletzen mufste. Da entschwindet sie ihm, und Purūravas durchstreift jammernd und klagend ganz Kurukṣetra, bis er zu einem Lotosteich kommt, wo Nymphen in Gestalt von Schwänen herumschwimmen. Unter ihnen ist Urvaśī, und da entspinnt sich das Gespräch, das uns bereits aus den Ākhyāna-Strophen des Rigveda bekannt ist.

»Da tat er ihr leid im Herzen. Und sie sprach: ‚Heute übers Jahr sollst du kommen; dann magst du eine Nacht bei mir ruhen; bis

[1]) XI, 5, 1. Eine gute deutsche Übersetzung des Stückes hat K. Geldner (in den »Vedischen Studien« I, 244 ff.) gegeben. Vgl. oben S. 90 f.

dahin wird dein Sohn, den ich im Schoofse trage[1]), geboren sein.' Und in der Nacht, als das Jahr um war, kam er wieder. Ei, da stand ein goldener Palast! Dann sprachen sie zu ihm allein: ‚Tritt ein hier!' Darauf schickten sie die Urvaši zu ihm. Sie aber sprach: ‚Die Gandharvas werden dir morgen einen Wunsch freistellen, wähle dir einen!' ‚Wähle du ihn für mich!' ‚Ich will einer der Euren werden, sollst du sagen.' Ihm stellten am nächsten Morgen die Gandharvas einen Wunsch frei. Er aber sprach: ‚Ich will einer der Euren werden.'«

Darauf lehrten ihn die Gandharvas eine besondere Form des Feueropfers, durch welches ein Sterblicher in einen Gandharva verwandelt wird. Der Beschreibung dieses Opfers verdanken wir die Einfügung des uralten Wundermärchens, von dem nicht einmal die Doktoren der Opferkunst allen poetischen Zauber abzustreifen vermochten, in das Brāhmaṇa.

Im Šatapatha-Brāhmaṇa[2]) finden wir auch die indische Flutsage, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine semitische Quelle zurückgeht, in ihrer ältesten Gestalt:

»Dem Manu brachten sie des Morgens Wasser zum Waschen, so wie man noch heutzutage einem Menschen Wasser zum Händewaschen zu bringen pflegt. Während er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. Und der sprach zu ihm die Worte: ‚Erhalte mich am Leben, und ich werde dich retten.' ‚Wovon wirst du mich retten?' ‚Eine Flut wird alle diese Wesen hinwegraffen. Von dieser werde ich dich retten.' ‚Wie soll ich dich am Leben erhalten?' Jener sprach: ‚Solange wir ganz klein sind, droht uns viel Todesgefahr; ein Fisch verschlingt den andern. Du sollst mich zuerst in einem Topfe erhalten, und wenn ich über diesen hinausgewachsen bin, dann sollst du eine Grube graben und mich in dieser erhalten, und wenn ich über diese hinausgewachsen sein werde, dann sollst du mich zum Meere bringen, denn dann werde ich über alle Todesgefahr hinaus sein.' Und bald war er ein Jhaṣafisch; der wird nämlich am gröfsten. Da sprach er:

---

[1]) Wörtlich: »Dieser dein Sohn hier«. Einer der vielen Ausdrücke, die nur beim mündlichen Vortrag erklärlich sind. Ähnlich bedeutet in den Brāhmaṇas oft »diese hier« so viel wie »Erde«, »jener dort« so viel wie »Himmel« u. dgl. mehr.

[2]) I, 8, 1. Ins Deutsche übersetzt von A. Weber, Indische Streifen I, Berlin 1868, S. 9 f. In demselben Band hat Weber auch einige andere Legenden (Sage von der Weiterwanderung der Arier nach Osten, Legende von dem Verjüngungsborn, die Sage von Purūravas und Urvašī und eine Legende über die strafende Vergeltung nach dem Tode) sowie den ganzen ersten Adhyāya des Šatapatha-Brāhmaṇa übersetzt.

'Im soundsovielten Jahre wird eine Flut kommen. Darum mache dir ein Schiff und warte auf mich. Und wenn die Flut sich erhoben hat, dann sollst du dich in das Schiff begeben, und ich werde dich retten.' Nachdem er ihn nun auf diese Weise am Leben erhalten hatte, brachte er ihn zum Meere. Und in dem Jahre, welches ihm der Fisch angedeutet hatte, machte er sich ein Schiff und wartete. Als aber die Flut sich erhob, begab er sich in das Schiff, und der Fisch schwamm heran zu ihm. Er aber band das Tau an das Horn des Fisches; und mit ihm segelte er rasch über diesen nördlichen Berg da hinüber. Da sprach der Fisch: 'Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum. Dafs dich aber nicht, während du auf dem Berge bist, das Wasser von der Erde abschneide! Steige also ganz allmählich hinab, so wie das Wasser abfliefst.' Ganz allmählich stieg er hinab. Und ebendiese Stelle des nördlichen Gebirges heifst noch heute 'Manu's Abstieg'. Die Flut aber raffte alle Wesen dahin; Manu allein blieb übrig.«

So weit geht die alte Sage, welche weiter berichtet haben mufs, wie das Menschengeschlecht durch Manu wieder erneut wurde. Das Brāhmaṇa aber erzählt, dafs Manu, um Nachkommenschaft zu erlangen, ein Opfer darbrachte; aus diesem Opfer sei ein weibliches Wesen entstanden, und durch sie sei das Menschengeschlecht fortgepflanzt worden. Diese Tochter des Manu heifst Iḍā — und die Erzählung ist nur eingefügt, um die Bedeutung einer mit dem Namen Iḍā bezeichneten Opferspende zu erläutern.

Diese Erzählungen sind uns auch von Wichtigkeit als die ältesten Beispiele einer erzählenden Prosa, die wir von den Indern besitzen. Dafs diese Prosa der ältesten epischen Dichtung häufig mit Versen abwechselte, ist schon oben[1]) ausgeführt worden. Während aber in der Erzählung von Purūravas und Urvašī die Verse nicht nur in der Rigveda-Sammlung erscheinen, sondern auch der Sprache und dem Metrum nach zur ältesten vedischen Dichtung gehören, finden wir im Aitareya-Brāhmaṇa ein Ākhyāna, in welchem die in die Prosa eingestreuten Gāthās oder Strophen sich sowohl in der Sprache wie in dem Versmafs dem Epos nähern. Es ist dies die in mehr als einer Beziehung interessante Sage von Šunaḥšepa[2]). Sie beginnt, wie folgt:

---

[1]) Seite 89.

[2]) Aitareya-Brāhmaṇa VII, 13–18. Eine deutsche Übersetzung des Stückes gibt es von R. Roth in Webers Indischen Studien I (1850), S. 457–464.

»Hariścandra, Sohn des Vedhas, ein König aus dem Geschlechte der Ikṣvākus, war kinderlos. Er hatte hundert Frauen, bekam aber von ihnen keinen Sohn. Einst kehrten Parvata und Nārada[1]) bei ihm ein, und er fragte den Nārada:

,Da alle Menschen einen Sohn sich wünschen, Weise so wie Toren,
So sage mir, o Nārada, was durch den Sohn man denn erlangt.'

Also mit einer Strophe gefragt, antwortete ihm dieser mit zehn:

,Der Vater, der das Antlitz schaut des Sohns, der lebend ihm geboren,
Bezahlet seine Schuld in ihm, erlangt Unsterblichkeit durch ihn[2]).

Von allen Freuden, die es gibt für die Geschöpfe auf der Erde,
Im Feuer und im Wasser, ist des Vaters Freud' am Sohn die gröſste.

Stets haben durch den Sohn die Väter alle Finsternis besiegt;
Er selbst ist wieder neu gezeugt, der Sohn ist ihm ein rettend Boot.

Was soll der Schmutz, was soll das Fell, was soll der Bart, was soll Askese![3])
Brahmanen, wünscht euch einen Sohn: in ihm habt ihr die Himmelswelt.

Speise ist Leben, Obdach ist Schutz, und Goldschmuck ist Schönheit;
Heirat bringt Vieh[4]); ein Freund[5]) ist die Gattin, ein Jammer die Tochter[6]),
Licht in der höchsten Himmelswelt ist der Sohn für den Vater.

---

[1]) Zwei Ṛṣis oder Heilige, die bald im Himmel, bald auf der Erde wohnen und öfters den Göttern als Boten dienen.

[2]) Die beste Erklärung zu diesem Verse geben die zwei Brāhmaṇastellen Taittirīya-Saṃhitā VI, 3, 10, 5: »Von dem Augenblick seiner Geburt an ist der Brahmane mit drei Schulden beladen: den Ṛṣis schuldet er das Gelübde des Vedalernens, den Göttern das Opfer und den Manen Nachkommenschaft; der wird seiner Schulden ledig, der einen Sohn erzeugt, Opfer darbringt und das Gelübde des Vedalernens hält;« und Taittirīya-Brāhmaṇa I, 5, 5, 6: »In Nachkommen pflanzest du dich fort; das, Sterblicher, ist deine Unsterblichkeit.« Schon im Rigveda V, 4, 10 heiſst es: »Möge ich, o Agni, durch Nachkommenschaft Unsterblichkeit erlangen!«

[3]) Der Vers ist gegen die Waldeinsiedler und Asketen gerichtet.

[4]) Weil der Kaufpreis für die Tochter bei den alten Indern ebenso wie bei den alten Griechen — vergleiche die »Rinder einbringenden Jungfrauen« bei Homer — in Kühen bezahlt wurde.

[5]) Bei der Hochzeit machten im alten Indien Braut und Bräutigam sieben Schritte miteinander, worauf der Bräutigam sagte: »Freund sei mit dem siebenten Schritt.«

[6]) Erst unter der Herrschaft der Engländer ist es gelungen, die in Indien tief eingewurzelte Sitte der Tötung weiblicher Kinder aus-

Der Mann geht ein in seine Frau und wird zum Keim in ihrem Schofs;
Von ihr wird er als neuer Mensch im zehnten Mond zur Welt gebracht.'

. . .[1]) Nachdem er die Verse gesprochen, sagte er zu ihm: ‚Wende dich an König Varuṇa und sprich: Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.' ‚Das will ich,' sagte er und flüchtete zu König Varuṇa, betend: ‚Es werde mir ein Sohn geboren; den will ich dir opfern.' ‚So sei es' (sprach Varuṇa). Da ward ihm ein Sohn geboren, Rohita mit Namen. Und Varuṇa sprach zu ihm: ‚Nun ist dir ja ein Sohn geboren worden; opfere ihn mir.' Er aber sagte: »Wenn ein Tier über zehn Tage alt ist, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lafs ihn über zehn Tage alt werden; dann will ich ihn dir opfern.' ‚So sei es.' Und er wurde über zehn Tage alt. Jener sprach zu ihm: ‚Nun ist er über zehn Tage alt geworden; opfere ihn mir.' Der aber sagte: ‚Wenn ein Tier Zähne bekommen hat, dann ist es ja erst zum Opfer geeignet. Lafs ihn Zähne bekommen; dann will ich ihn dir opfern.' ‚So sei es.'«

In ähnlicher Weise hält Hariścandra den Gott Varuṇa hin, bis Rohita das Mannesalter erreicht hat. Da will er ihn endlich opfern, aber Rohita entflieht in den Wald, wo er ein Jahr lang umherwandert. Darauf wird Hariścandra von der Wassersucht, der von Varuṇa als Strafe gesandten Krankheit, ergriffen. Rohita hört davon und will zurückkehren, aber Indra tritt ihm in Gestalt eines Brahmanen entgegen, preist das Glück des Wanderers und heifst ihn weiterwandern. Und ein zweites, ein drittes, ein viertes, ein fünftes Jahr wandert der Jüngling im Walde umher, immer wieder will er zurückkehren, und immer wieder tritt ihm Indra entgegen und treibt ihn zu weiterer Wanderschaft an. Als er nun das sechste Jahr im Walde umherirrte, da traf er den Ṛṣi Ajīgarta, der, von Hunger gequält, sich im Walde umhertrieb. Dieser hatte drei Söhne, Śuṇaḥpuccha, Śunaḥśepa, Śunolāṅgūla[2]) mit Namen. Rohita bietet ihm hundert Kühe für einen seiner

zurotten, — eine Sitte, die in der ganzen Welt sehr verbreitet ist, ebenso wie die Anschauung, dafs die Tochter »ein Jammer« ist. »Wenn eine Tochter geboren wird, weinen alle vier Wände.«

[1]) Es folgen noch vier Verse, in denen dieselben Gedanken variiert werden.

[2]) Diese merkwürdigen Namen, welche »Hundeschweif«, »Hunderute«, »Hundeschwanz« bedeuten, sind wohl absichtlich gewählt, um den Ṛṣi Ajīgarta — der Name bedeutet: »der nichts zu fressen hat« — in möglichst schlechtem Licht erscheinen zu lassen. Immerhin beweisen auch diese Namen den mehr volkstümlichen als priesterlichen Charakter der Erzählung.

Söhne an, um sich durch denselben loszukaufen, und erhält — da der Vater nicht den ältesten und die Mutter nicht den jüngsten Sohn hergeben will — den mittleren, Šunaḥšepa. Mit diesem geht Rohita zu seinem Vater. Und da Varuṇa damit einverstanden ist, dafs ihm der Šunaḥšepa geopfert werde — denn »ein Brahmane ist mehr wert als ein Krieger, sagte Varuṇa« —, soll derselbe an Stelle des Opfertieres beim Königsweiheopfer (Rājasūya) dargebracht werden. Alles ist zum Opfer vorbereitet, aber es findet sich niemand, der das Anbinden des Schlachtopfers übernehmen will. Da sagt Ajīgarta: »Gebt mir ein zweites Hundert, und ich will ihn anbinden.« Und für ein zweites Hundert Kühe bindet er seinen Sohn Šunaḥšepa an den Opferpfahl; für ein drittes Hundert aber erbietet er sich, ihn zu schlachten. Man gibt ihm die weiteren hundert Kühe, und er tritt mit geschärftem Messer auf seinen Sohn zu. Da dachte dieser: »Man will mich schlachten, als wäre ich kein Mensch; wohlan! ich will zu den Göttern meine Zuflucht nehmen.« Und er pries der Reihe nach alle die hervorragendsten Götter des vedischen Pantheons in einer Anzahl von Hymnen, die in unserer Rigveda-Saṃhitā stehen. Als er aber zuletzt Uṣas, die Morgenröte, in drei Versen pries, da fiel eine Fessel nach der andern von ihm, und des Harišcandra Wasserbauch wurde kleiner, und mit dem letzten Vers war er der Fesseln ledig, und Harišcandra war gesund. Darauf nahmen ihn die Priester in die Opferversammlung auf, und Šunaḥšepa erschaute eine besondere Art des Somaopfers. Višvāmitra aber, der sagenumwobene Ṛṣi, der bei dem Opfer des Harišcandra das Amt des Hotar versah, nahm den Šunaḥšepa an Sohnes Statt an und setzte ihn in feierlicher Weise mit Hintansetzung seiner eigenen hundert Söhne zum Erben ein. Zum Schlusse heifst es:

»Das ist die Erzählung (ākhyāna) von Šunaḥšepa, welche über hundert Rigvedaverse und noch dazu Strophen[1]) enthält. Diese erzählt der Hotar dem König, nachdem er beim Rājasūya mit Weihwasser besprengt worden. Auf einem goldenen Kissen sitzend erzählt er. Auf einem goldenen Kissen sitzend gibt (der Adhvaryu) die Antwortrufe. Gold bedeutet ja Ruhm. An Ruhm macht er ihn dadurch gedeihen. ‚Om' ist der Antwortruf auf einen Rigvers, ‚ja' der auf eine Gāthā[2]). ‚Om' ist nämlich göttlich und ‚ja' ist menschlich. Auf diese

---

[1]) »Gāthās«, epische Strophen, wie die oben zitierten.

[2]) D. h. immer, wenn der Hotar einen Rigvers rezitiert, ruft der

Weise befreit er ihn durch göttliches und menschliches Wort von Unglück und Sünde. Es kann daher ein König, der siegreich sein will, auch wenn er nicht ein Opferer ist, sich die Šunaḥšepalegende erzählen lassen; dann bleibt auch nicht die geringste Sünde an ihm haften. Tausend Kühe soll er dem Erzähler geben, hundert dem Priester, der die Antwortrufe gibt, und jedem von beiden das goldene Kissen, auf dem er gesessen; aufserdem gebührt dem Hotar ein silberner Wagen mit einem Maultiergespann. Auch diejenigen, welche sich einen Sohn wünschen, sollen sich die Legende erzählen lassen; dann erlangen sie bestimmt einen Sohn.«

Wenn aber diese Šunaḥšepalegende für die Verfasser oder Ordner des Aitareya-Brāhmaṇa bereits eine ehrwürdige alte Sage war, deren Erzählung beim Königsweiheopfer geradezu einen Bestandteil des Rituals bildete, wie alt mufs die Sage selbst sein! Sehr alt mufs sie auch deshalb sein, weil sich in ihr die Erinnerung an Menschenopfer erhalten hat, die in vorgeschichtlicher Zeit beim Rājasūya dargebracht worden sein müssen, obwohl sonst weder in den Brāhmaṇas noch in den Rituallehrbüchern (Šrautasūtras) irgendwo von Menschenopfern bei der Königsweihe die Rede ist. Und dennoch ist die Šunaḥšepalegende jung im Vergleich zum Rigveda. Denn die Hymnen[1]), welche nach dem Aitareya-Brāhmaṇa Šunaḥšepa »erschaut« haben soll, sind zum Teil solche, welche allenfalls ein Ṛṣi Šunaḥšepa ebensogut gedichtet haben kann wie irgendein anderer Ṛṣi, obwohl in ihnen nicht das geringste enthalten ist, was zu unserer Sage in Beziehung stünde; zum Teil aber sind es Hymnen, welche in den Mund des Šunaḥšepa der Sage gar nicht passen, wie etwa das Lied Rigveda I, 29 mit dem Refrain: »Lafs uns hoffen, o reichlich spendender Indra, auf tausend glänzende Rinder und Pferde,« oder welche sogar, wie Rv. I, 24, Verse enthalten, die unmöglich von dem Šunaḥšepa des Aitareya-Brāhmaṇa gedichtet sein können. Denn es heifst hier: »Er, den Šunaḥšepa anrief, als er ergriffen ward, der König Varuṇa möge uns erlösen!« und: »Šunaḥšepa rief nämlich, als er ergriffen und an drei Pfosten gebunden war, den Āditya an.« Das sind Verse, die sich auf eine andere viel ältere Šunaḥšepalegende beziehen müssen. Wenn das Aitareya-Brāhmaṇa diese

---

Adhvaryu am Schlufs desselben: »Om«; wenn er eine epische Strophe rezitiert hat, ruft er: »Ja«. Vgl. oben S. 162, Anm. 1.

[1]) Nämlich Rv. I, 24—30 und IX, 3.



Hymnen dem Šunaḥšepa in den Mund legt, so kann das nur darin seinen Grund haben, dafs dieselbe keineswegs zuverlässige Tradition, welche in unseren Anukramaṇīs vorliegt [1]), schon zur Zeit des Aitareya-Brāhmaṇa jene Hymnen einem Ṛṣi Šunaḥšepa zuschrieb. Wir haben hier wieder einen Beweis dafür, wie weit die Rigvedahymnen der Zeit nach hinter allem anderen, was zum Veda gehört, zurückliegen.

Leider sind uns nur wenige Erzählungen so vollständig in den Brāhmaṇas erhalten wie die von Šunaḥšepa. Meistens sind die Geschichten für den Zweck, dem sie dienen sollen, nämlich der Erklärung oder Begründung einer Opferzeremonie, zurechtgemacht, und es ist manchmal nicht leicht, aus ihnen den Kern einer alten Sage oder eines alten Mythos herauszuschälen. Es gehen auch durchaus nicht alle Erzählungen, die wir in den Brāhmaṇas finden, auf alte Mythen und Legenden zurück, sondern sie sind oft nur zur Erklärung irgendeiner Opferzeremonie erfunden. Manchmal sind aber auch diese erfundenen Geschichten nicht ohne Interesse. Um z. B. zu erklären, warum bei Opferspenden, die dem Prajāpati geweiht sind, die Gebete nur leise gesprochen werden sollen, wird folgende hübsche Allegorie erzählt:

»Es brach einmal ein Streit aus zwischen dem Geist und der Rede, wer von beiden besser sei. ‚Ich bin der Bessere,' so sprachen sie beide, der Geist und die Rede. Der Geist sagte: ‚Wahrlich, ich bin besser als du, denn du sprichst nichts, was ich nicht vorher gedacht habe; und da du nur ein Nachahmer meiner Taten, nur ein Nachtreter von mir bist, so bin ich jedenfalls besser als du.' Da sprach aber die Rede: ‚Ich bin doch besser als du; denn was du weifst, das mache ich erst bekannt, das teile ich mit.' Sie begaben sich zu Prajāpati, dafs er den Streit schlichte. Prajāpati aber entschied zugunsten des Geistes, indem er zur Rede sagte: ‚Der Geist ist besser als du, denn wahrlich du bist nur ein Nachahmer seiner Taten, nur sein Nachtreter; und niedriger ist jedenfalls der, der nur ein Nachahmer der Taten eines Besseren, nur sein Nachtreter ist.' Darüber nun, dafs die Entscheidung gegen sie ausgefallen war, war die Rede sehr bestürzt. (Infolge der Aufregung) machte sie eine Fehlgeburt. Sie aber, die Rede, sprach zu Prajāpati: ‚Nie soll ich deine Opferbringerin sein, weil du gegen mich entschieden hast.' Daher wird beim Opfer jede dem Prajāpati gewidmete Zeremonie leise vollzogen; denn die Rede wollte für Prajāpati keine Opferbringerin sein.« (Šat. I, 4, 5, 8—12.)

---

[1]) Siehe oben S. 52 f. und unten S. 243.

Vāc, die Rede, bildet auch den Gegenstand mancher Erzählungen, in denen sie als das Urbild des Weibes hingestellt wird. So begegnet sie uns z. B. in der in den Brāhmaṇas öfters vorkommenden Sage vom Somadiebstahl. Der Soma war im Himmel, und Gāyatrī, in der Gestalt eines Vogels, holte ihn herab. Als sie ihn aber forttrug, wurde er ihr von einem Gandharva geraubt. Nun beratschlagten die Götter, wie sie den gestohlenen Soma wiederbekommen könnten.

»Die Götter sprachen: ‚Die Gandharvas sind nach Weibern lüstern; wir wollen die Vāc zu ihnen senden, und sie wird mit dem Soma zu uns zurückkehren.' Und sie sandten die Vāc zu ihnen, und sie kehrte mit dem Soma wieder zurück. Die Gandharvas aber folgten ihr nach und sprachen: ‚Der Soma gehöre euch, die Vāc aber soll uns gehören.' ‚Gut,' sagten die Götter; ‚aber wenn sie lieber zu uns herkommen wollte, sollt ihr sie nicht mit Gewalt fortführen; wir wollen im Wettstreit um sie werben.' Da warben sie also um die Vāc im Wettstreit. Die Gandharvas sagten ihr die Vedas vor und sprachen: ‚So, ja, so wissen wir, so wissen wir[1].' Die Götter aber schufen die Laute und setzten sich spielend und singend zur Vāc hin, indem sie sagten: ‚So wollen wir dir vorsingen, so wollen wir dich ergötzen.' Da wandte sie sich den Göttern zu; ja, so wandte sie sich dem, was eitel ist, zu, indem sie von den Preisenden und Lobsingenden hinweg sich zu Tanz und Gesang wandte. Darum sind noch bis zum heutigen Tage die Weiber nur eitlem Tand ergeben. So wandte sich nämlich Vāc dem zu, und andere Weiber folgen ihr nach. Daher kommt es, daſs dem, der singt, und dem, der tanzt, die Weiber sich am liebsten anhängen.«[2])

So wie dieses Geschichtchen erfunden ist, um eine Eigenschaft der Frauen zu erklären, so gibt es zahlreiche Erzählungen in den Brāhmaṇas, die sich mit dem Ursprung irgendeiner Sache oder einer Einrichtung beschäftigen. Solche Ursprungssagen, zu denen auch die Schöpfungslegenden gehören, bezeichnen die Inder, zum Unterschiede von den Itihāsas (oder Ākhyānas), wie die Erzählungen von Göttern und Menschen genannt werden, als Purāṇas[3]). Auch unter diesen Erzählungen

---

[1]) Da der Veda das Wissen par excellence ist. Siehe oben S. 47.

[2]) Śat. III, 2, 4, 2—6. Vgl. auch Śat. III, 2, 1, 19 ff.

[3]) Purāṇa bedeutet »alt«, dann »alte Sage«, »alte Geschichte«, insbesondere kosmogonische und kosmologische Mythen. In späterer Zeit bezeichnete man als Purāṇas eine eigene Klasse von Werken, über welche wir in einem späteren Abschnitt zu sprechen haben werden.

gibt es solche, welche blofs vòn den Brāhmaṇatheologen erfunden sind, während andere auf alte, volkstümliche Mythen und Sagen zurückgehen oder doch auf einer von der Opferwissenschaft unabhängigen Überlieferung beruhen. So wird in den Brāhmaṇas öfters die Entstehung der vier Kasten erzählt. Schon in einem der philosophischen Hymnen des Rigveda, dem Puruṣasūkta[1], wird berichtet, wie der Brahmane aus dem Munde, der Krieger aus den Armen, der Vaišya aus den Schenkeln und der Šūdra aus den Füfsen des von den Göttern geopferten Puruṣa entstanden ist. In den Brāhmaṇas ist es Prajāpati, der aus seinem Munde den Brahmanen zusammen mit dem Gott Agni, aus seiner Brust und den beiden Armen den Krieger nebst Indra, aus der Mitte seines Körpers den Vaišya und die Allgötter, aus seinen Füfsen aber den Šūdra hervorgehen liefs. Mit dem Šūdra wurde keine Gottheit geschaffen; darum ist dieser zum Opfer unfähig. Infolge dieser Art der Entstehung verrichtet der Brahmane sein Werk mit dem Munde, der Krieger mit den Armen; der Vaišya geht nicht unter, so sehr er auch von Priestern und Kriegern »verzehrt«, d. h. ausgenutzt wird, denn er ist aus der Mitte des Körpers, wo die Zeugungskraft ruht, geschaffen; der Šūdra aber kann von religiösen Zeremonien nur das Fufswaschen von Mitgliedern der höheren Kasten vollziehen, denn er ist aus dem Fufse entstanden[2]. Ansprechender sind die zwei sinnigen Erzählungen von der Erschaffung der Nacht und von den geflügelten Bergen, welche L. von Schroeder[3] aus der MaitrāyaṇīS aṃhitā herausgehoben hat:

»Yama war gestorben. Die Götter suchten der Yamī[4] den Yama aus dem Sinne zu reden. Wenn sie dieselbe fragten, sagte sie: ‚Heute erst ist er gestorben.‘ Da sprachen die Götter: „So wird sie ihn ja niemals vergessen; wir wollen die Nacht schaffen!“ Damals war nämlich nur der Tag und keine Nacht. Die Götter schufen die Nacht; da entstand ein morgender Tag; darauf vergafs sie ihn. Darum sagt man: ‚Tag und Nacht fürwahr lassen das Leid vergessen.‘« (Maitr. I, 5, 12.)

[1] X. 90, 12. Vgl. oben S. 153. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 150 ff.

[2] Taittirīya-Saṃhitā VII, 1, 1, 4—6. Tāṇḍya-Brāhmaṇa VI, 1, 6—11. Vgl. Weber, Indische Studien X, 7—10.

[3] Indiens Literatur und Kultur, S. 142.

[4] Zwillingsschwester des Yama. Vgl. oben S. 91 ff.

»Die ältesten Kinder des Prajāpati, das waren die Berge, und sie waren geflügelt. Sie flogen hinweg und setzten sich nieder, wo sie gerade wollten. Die Erde aber schwankte damals noch hin und her. Da schnitt Indra den Bergen die Flügel ab und machte die Erde mit ihnen fest. Die Flügel aber, die wurden zu Gewitterwolken; darum schweben diese immer zum Gebirge hin.« (Maitr. I, 10, 13.)[1])

Sehr zahlreich sind in den Brāhmaṇas die Schöpfungslegenden. Wie sich hier metaphysisches Denken mit spielenden Erklärungen von Opfervorschriften vereinigt, mag ein Beispiel zeigen. Zu den wichtigsten Opfern gehört das tägliche Feueropfer (Agnihotra)[2]), darin bestehend, daſs jeden Morgen und jeden Abend dem Feuer eine Milchspende dargebracht wird. Über Ursprung und Bedeutung dieses Opfers äuſsert sich ein Brāhmaṇa[3]) folgendermaſsen:

»Im Anfange war hier nur Prajāpati allein. Er dachte bei sich: ‚Wie kann ich mich fortpflanzen?‘ Er quälte sich ab, er kasteite sich[4]). Er erzeugte aus seinem Munde den Agni. Und weil er ihn aus seinem Munde erzeugte, darum ist Agni ein Verzehrer von Speise. Und wahrlich, derjenige, welcher weiſs, daſs Agni ein Speisenverzehrer ist, wird selbst ein Verzehrer von Speise. Ihn erzeugte er also zuerst (agre) unter den Göttern, und darum heiſst er Agni, denn der Name

---

[1]) Die Sage von den geflügelten Bergen ist schon den Sängern des Rigveda bekannt und noch bei späteren Dichtern ein beliebtes Thema. Vgl. Pischel, Vedische Studien I, 174.

[2]) Siehe oben S. 150.

[3]) Śat. II, 2, 4.

[4]) In derselben Weise beginnen fast alle Schöpfungssagen in den Brāhmaṇas. Wie der Zauberer für sein Zauberwerk und der Priester für das Opfer sich durch Selbstquälerei und Kasteiung vorbereiten müssen, so muſs sich auch Prajāpati auf dieselbe Weise für das groſse Werk der Schöpfung vorbereiten. Von der Wurzel śram, »sich abmühen«, »sich abquälen« ist das später, besonders in der buddhistischen Litteratur, oft vorkommende Wort Śramaṇa, »der Asket«, abgeleitet. Das Wort Tapas bedeutet eigentlich »Hitze«, dann die Erhitzung zum Zweck der Askese, dann die Askese selbst. »In der Tat steht, wenn unter der Bezeichnung Tapas die mannigfachsten Formen der Kasteiung begriffen werden, doch namentlich in der älteren Zeit die Beziehung auf die Hitze als das Vehikel der Kasteiung im Vordergrunde.« Vgl. die vortrefflichen Ausführungen über das Tapas von Oldenberg, Religion des Veda, S. 402 ff. Nach dem Śat. X, 4, 4, 1 f. kasteite sich Prajāpati einmal tausend Jahre lang, bis infolge der »Hitze« der Kasteiung Lichter aus seinen Poren drangen, — daraus wurden die Sterne.

Agni lautet eigentlich A g r i[1]) . . . Nun dachte Prajāpati bei sich: ‚Diesen Agni, den habe ich mir als einen Speiseverzehrer erzeugt. Aber es gibt ja doch hier keine andere Speise als mich selbst, — daſs er nur nicht mich auffriſst!' Zu jener Zeit war nämlich diese Erde ganz kahl; es gab da weder Pflanzen noch Bäume. Darüber machte sich Prajāpati Sorgen. Hierauf wandte sich Agni gegen ihn mit offenem (Munde), und von dem (Prajāpati), da er sich fürchtete, wich die eigene Gröſse. Seine eigene Gröſse, das war aber seine Rede, und diese seine Rede wich von ihm.« (Es wird dann weiter erzählt, daſs Prajāpati für sich selbst ein Opfer wünscht und durch Reiben der Hände eine Butter- oder Milchspende erlangt, woraus die Pflanzen entstehen. Infolge einer zweiten Butter- oder Milchspende entstehen dann Sūrya, die Sonne, und Vāyu, der Wind.) »Und indem Prajāpati Opfer darbrachte, pflanzte er sich einerseits fort und rettete sich anderseits auch vor Agni, dem Tode, da dieser im Begriffe war, ihn zu verzehren. Und derjenige, welcher, dieses wissend, das Feueropfer darbringt, der pflanzt sich einerseits durch Nachkommenschaft fort, so wie Prajāpati sich fortgepflanzt hat, und anderseits rettet er sich vor Agni, dem Tode, wenn dieser im Begriff ist, ihn zu verzehren. Und wenn er stirbt, und wenn man ihn aufs Feuer legt, so wird er aus dem Feuer wiedergeboren, das Feuer aber verzehrt nur seinen Körper[2]). Und wie wenn er von seinem Vater und seiner Mutter geboren würde, gerade so wird er aus dem Feuer geboren. Derjenige aber, der nicht das Feueropfer darbringt, ersteht nie wieder zu neuem Leben. Darum muſs man unbedingt das Feueropfer darbringen.« (Es wird dann weiter sehr umständlich erzählt, wie die von Prajāpati hervorgebrachten Götter Agni, Vāyu und Sūrya selbst wieder Opfer darbringen, und wie die Kuh geschaffen wurde.) »Diese Kuh aber begehrte Agni, indem er dachte: ich möchte mich mit ihr paaren. Er vereinigte sich mit ihr und ergoſs seinen Samen in sie. Dieser wurde zur Milch. Darum ist dieselbe gekocht, während die Kuh roh ist, denn die Milch ist Agnis Same; und darum ist auch die Milch, ob sie nun in einer schwarzen oder in einer roten Kuh ist, immer weiſs und glänzend wie Feuer, weil sie eben Agnis Same ist. Und darum ist sie auch gleich beim Melken warm, denn sie ist der Same des Agni.«[3])

So wie diese Schöpfungssagen in der Regel damit beginnen, daſs Prajāpati sich »abquält und kasteit«, so lesen wir auch oft, daſs er, nachdem die Schöpfung vollendet war, schlaff, erschöpft und ermattet gewesen sei, — worauf dann irgendein Opfer beschrieben

---

[1]) Vgl. oben S. 177.

[2]) Eine der wenigen Stellen in den Brāhmaṇas, wo vom Leben nach dem Tode die Rede ist.

[3]) Vgl. oben S. 58.

wird, durch welches er wieder gestärkt werden mufste. Einmal sind es die Götter, welche dieses Opfer darbringen, ein anderes Mal erweist Agni allein dem Prajāpati diesen Gefallen, und wieder an einer anderen Stelle kommt er dadurch wieder zu Kräften, dafs er, »nachdem er Hymnen gesungen und sich abgequält«, die Opfertiere erschafft und dieselben opfert[1]). Es ist überhaupt merkwürdig, dafs dieser Weltschöpfer Prajāpati, der doch eigentlich der höchste Gott in den Brāhmaṇas ist, so gar nichts Erhabenes an sich hat und oft eine ziemlich klägliche Rolle spielt. Wird er ja sogar einmal von den Göttern selbst als Opfer dargebracht[2])! In einer mehrfach erwähnten Sage wird er der Blutschande bezichtigt, die er mit seiner Tochter Dyaus (Himmel) oder Uṣas (Morgenröte) begangen. Um ihn für diese Sünde zu strafen, bildeten die Götter aus ihren schrecklichsten Formen den Gott Rudra. Dieser durchbohrte mit seinem Pfeil den Prajāpati, wobei Orion und andere Sternbilder entstanden[3]). Sehr beachtenswert ist es auch, dafs es in den Brāhmaṇas (und im Veda überhaupt) nicht eine indische Schöpfungssage gibt, welche — etwa wie die biblische Sage in Europa — mehr oder weniger allgemeine Anerkennung in Indien gefunden hätte, sondern dafs wir eine Unzahl von Schöpfungslegenden finden, welche die verschiedenartigsten Einfälle und Spekulationen enthalten, die sich durchaus nicht miteinander in Einklang bringen lassen. So finden wir z. B. im Šatapatha-Brāhmaṇa kurz nach der eben angeführten Legende einen ganz anderen Schöpfungsbericht. Prajāpati, heifst es auch hier[4]), quälte sich ab und kasteite sich, um Wesen zu erzeugen. Er brachte Geschöpfe hervor, zuerst die Vögel, dann die kleinen Kriechtiere, dann die Schlangen, — aber kaum dafs sie geschaffen waren, schwanden sie alle wieder dahin, und Prajāpati war wieder allein. Er dachte eifrig darüber nach, woher das komme, und endlich fiel ihm ein, dafs die Geschöpfe aus Mangel an Nahrung umkämen. Da schuf er neue Wesen, aus deren Brüsten er Milch hervorquellen liefs, und diese blieben am Leben. Wieder an einer

---

[1]) Šat. IV, 6, 4, 1. VII, 4, 1, 16 und öfters. VI, 1, 2, 12 ff. III, 9, 1.

[2]) Šat. X, 2, 2.

[3]) Aitareya-Brāhmaṇa III, 33. Vgl. Šat. I, 7, 4, 1. II, 1, 2, 8. VI, 1, 3, 8.

[4]) Šat. II, 5, 1, 1—3.

anderen Stelle desselben Werkes[1]) erschafft Prajāpati die Tiere aus seinen Lebensorganen, und zwar: aus seinem Geist den Menschen, aus seinem Auge das Pferd, aus seinem Atem die Kuh, aus seinem Ohr das Schaf, aus seiner Stimme die Ziege. Weil der Mensch aus Prajāpatis Geiste geschaffen und der Geist das erste der Lebensorgane ist, darum ist der Mensch das erste und stärkste aller Tiere[2]).

In der Mehrzahl der Legenden ist allerdings Prajāpati der einzige Schöpfer, von dem die Welt und die Wesen ihren Ursprung nehmen. Aber es gibt auch schon in den Brāhmaṇas Stellen, wo Prajāpati selbst als geschaffen gilt und die Schöpfung mit dem Urwasser oder mit dem Nichtseienden oder mit dem Brahman beginnt. So lautet die Schöpfungssage Šat. XI, 1, 6:

»Im Anfange gab es hier nichts als Wasser, ein Wassermeer. Diese Wasser wünschten sich fortzupflanzen. Sie quälten sich ab, sie kasteiten sich. Und als sie sich kasteit hatten[3]), entstand in ihnen ein goldenes Ei. Das Jahr gab es damals noch nicht; aber solange eben ein Jahr währt, schwamm dieses goldene Ei herum. Nach einem Jahr entstand daraus ein Mann, das war Prajāpati. Darum gebiert eine Frau oder eine Kuh oder eine Stute innerhalb eines Jahres; denn Prajāpati wurde nach einem Jahre geboren. Er brach das goldene Ei auf. Damals gab es aber noch gar keinen Standort. So schwamm denn dieses goldene Ei, welches ihn trug, so lange herum, als ein Jahr währt. Nach einem Jahr suchte er zu sprechen, und er sprach: ‚bhūḥ', und dieses (Wort) wurde die Erde hier; (er sprach:) ‚bhuvaḥ', und dieses wurde der Luftraum da, ‚suvar'[4]), und dieses wurde der Himmel dort. Darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu sprechen, denn nach einem Jahr hat Prajāpati gesprochen. Als Prajāpati zuerst sprach, sprach er ein- und zweisilbige Wörter, darum spricht ein Kind, wenn es zuerst spricht, ein- und zweisilbige Wörter. Jene (drei Wörter) bilden fünf Silben. Aus diesen machte er die fünf Jahreszeiten, — so gibt es hier fünf Jahreszeiten[5]). Dieser Prajāpati erhob sich über die

---

[1]) Šat. VII, 5, 2, 6.

[2]) Es ist hier speziell von den Opfertieren die Rede.

[3]) Da der Ausdruck Tapas nicht nur Kasteiung, sondern auch Hitze bedeutet, ist es möglich, bei den Worten »als sie sich kasteit hatten«, die auch »als sie sich erhitzt hatten« bedeuten können, an die Bruthitze zu denken, und es ist leicht möglich, dafs ein beabsichtigter Doppelsinn in den Sanskritworten liegt. Vgl. oben S. 87 und 191, Anm 4. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 182, 2, S. 60 ff.

[4]) Vgl. oben S. 162 über die drei heiligen Worte bhūḥ, bhuvaḥ. suvar (oder svar).

[5]) Nämlich: Frühling, Sommer, Regenzeit, Herbst und Winter.

so geschaffenen Welten nach einem Jahr; darum versucht ein Kind nach einem Jahr, zu stehen, denn nach einem Jahre hat sich Prajāpati erhoben. Er wurde geboren mit einem Leben von tausend Jahren. Wie man das andere Ufer eines Flusses von ferne sieht, so erblickte er das andere Ufer seines Lebens[1]). Und lobsingend und sich abquälend lebte er dahin, da er sich fortzupflanzen wünschte. Er legte Zeugungskraft in sich hinein, und mit dem Munde schuf er die Götter . . . Nachdem er sie geschaffen, war es für ihn gleichsam taghell (divā), und das ist der Götter (deva) Gottheit, dafs es für ihn, nachdem er sie geschaffen, gleichsam taghell war. Nun schuf er mit dem Lebenshauch, welcher unten ist, die Asuras (Dämonen) . . . Und nachdem sie geschaffen waren, da war es für ihn gleichsam dunkel. Er wufste: ‚Wahrlich, Unheil habe ich mir da geschaffen, da es gleichsam dunkel für mich war, nachdem ich sie geschaffen.‘ Und damals schon schlug er sie mit Unheil, und mit ihnen war es schon damals aus. Darum sagt man: ‚Nicht wahr ist das von den Kämpfen zwischen Göttern und Asuras, was teils in Erzählungen (anvākhyāna), teils in Legenden (itihāsa) berichtet wird[2]), denn schon damals hat sie Prajāpati mit Unheil geschlagen, schon damals war es aus mit ihnen‘ . . . Was für ihn, als er die Götter geschaffen hatte, gleichsam taghell war, daraus machte er den Tag; und was für ihn, als er die Asuras geschaffen hatte, gleichsam dunkel war, daraus machte er die Nacht. So gab es nun Tag und Nacht.« (Šat. XI, 1, 6, 1—11.)

Noch merkwürdiger, freilich auch viel unklarer ist eine andere Schöpfungslegende (Šat. VI, 1, 1), die mit den Worten beginnt: »Im Anfange war hier nur das Nichtseiende (Asat).« Doch wird gleich hinzugefügt, dafs dieses Nichtseiende eigentlich die Ṛṣis waren, denn diese haben durch Selbstqual und Kasteiung alles hervorgebracht. Diese Ṛṣis waren aber die Prāṇas oder Lebensgeister, und diese schufen — wie sie das anstellten, ist ganz unklar — erst sieben Puruṣas oder »Menschen« und vereinigten dann diese zu einem einzigen Puruṣa, dem Prajāpati.

»Dieser Puruṣa (Mensch) Prajāpati wünschte, sich zu vermehren, sich fortzupflanzen. Er quälte sich ab, er kasteite sich. Nachdem er sich abgequält und kasteit hatte, schuf er als erstes das Brahman, nämlich die dreifache Wissenschaft (trayī vidyā). Dies war für ihn die Grundlage. Darum sagt man: ‚Das Brahman ist die Grundlage des Alls.‘ Darum steht man fest, wenn man den Veda gelernt hat; denn dieses, das Brahman (d. h. der Veda), ist die Grundlage.«

---

[1]) Da Prajāpati geboren ist, mufs er auch sterblich sein.

[2]) Damit werden alle die zahlreichen Legenden der Brāhmaṇas, die von Kämpfen zwischen Göttern und Asuras erzählen, als Lügen erklärt!

Es wird dann weiter erzählt, wie Prajāpati, »feststehend auf dieser Grundlage«, sich kasteite und dann erst das Wasser schuf. Mit Hilfe des Veda brachte er ein Ei hervor; aus dem Ei entstand Agni, und die Eierschale ward die Erde u. s. w. Es ist ein sehr weitschweifiger und verworrener Bericht. Aber wichtig ist es, zu sehen, dafs das Brahman, ursprünglich Gebet oder Zauberspruch, dann heiliges Wissen oder Veda bedeutend, hier bereits zur Grundlage alles Seins gemacht wird. Von da war nur mehr ein Schritt zu der Lehre von dem Brahman selbst als einem schöpferischen Prinzip. Auch diese Lehre findet sich schon im Šatapatha-Brāhmaṇa (XI, 2, 3, 1), wo es heifst:

»Im Anfange war hier nur das Brahman. Dieses schuf die Götter, und nachdem es die Götter geschaffen, gab es ihnen diese Welten als Wohnsitze[1]), (nämlich) diese Erdenwelt hier dem Agni, den Luftraum dem Vāyu und den Himmel dem Sūrya.«

So sehen wir, wie sich in den Brāhmaṇas — und darin liegt ihre grofse Bedeutung für die Geschichte des indischen Denkens — bereits alle jene Ideen vorbereiten, welche erst in den Āraṇyakas und Upaniṣads zur vollen Entfaltung gekommen sind. Findet sich doch selbst die Grundlehre der Upaniṣads, wie sie Šāṇḍilya verkündete, schon in dem Šatapatha-Brāhmaṇa[2]).

Āraṇyakas und Upaniṣads.

Wenn R. Garbe[3]) die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas als »das einzige litterarische Erzeugnis dieser geistesarmen Jahrhunderte vor dem Erwachen der philosophischen Spekulation« bezeichnet, so gibt er damit einer allgemein verbreiteten, aber meiner Ansicht nach irrigen Anschauung Ausdruck. Es wäre ja schrecklich, zu denken, dafs bei einem so begabten Volk, wie es die Inder schon nach dem Zeugnis der Rigvedahymnen gewesen sein müssen, die unfruchtbaren Difteleien über Zweck und Sinn von Opferzeremonien das ganze Denken auch nur der Priester, geschweige denn der Krieger und der übrigen Volksklassen ausgefüllt haben sollten. In Wirklichkeit finden wir ja in den Brāhmaṇas selbst, wie schon Sāyaṇa hervorgehoben hat,

[1]) Wörtlich: »machte es sie diese Welten besteigen«.
[2]) X, 6, 3. Vgl. unten S. 212.
[3]) Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 6.

und wie wir zum Teile oben gesehen haben, neben Ritualvorschriften (Kalpa) und den Erläuterungen zu denselben auch Sagen und Legenden (Itihāsa), kosmogonische Mythen (Purāṇa), epische Gesangstrophen (Gāthā) und Heldenpreislieder (Nārāśaṃsī)[1]. Mit anderen Worten: die Anfänge der epischen Dichtung reichen in die Zeit der Brāhmaṇas hinein. Es ist ja selbstverständlich, dafs die grofsen und kostspieligen Opfer, von denen die Brāhmaṇas handeln, nur möglich waren unter der Voraussetzung eines tätigen und erwerbenden Volkes; und undenkbar ist es, dafs die Krieger und Kaufleute, die Bauern und Herdenbesitzer, die Handwerker und Arbeiter jener Zeit keine Lieder gesungen, keine Geschichten erzählt hätten. Von dem aber, was schon damals in Indien gesungen und erzählt wurde, ist einiges in den vedischen Texten selbst (so z. B. die Legende von Śunaḥśepa), vieles aber in den späteren Epen und Purāṇas erhalten. Die Brāhmaṇas setzen ferner schon die Anfänge der Grammatik, der Phonetik, der Astronomie, d. h. jener Wissenschaften voraus, welche dann später als Vedāṅgas mehr selbständig betrieben wurden[2]. Aber auch das »Erwachen der philosophischen Spekulation« fällt nicht nach der Zeit der Brāhmaṇas, sondern vor diese Zeit. Wir haben ja gesehen, wie schon in einigen Hymnen des Rigveda Zweifel und Bedenken gegen den volkstümlichen Götterglauben und den priesterlichen Kult auftauchten. Diese Zweifler und Denker, diese ersten Philosophen Altindiens blieben gewifs nicht vereinzelt. Dafs auch sie »Schule gemacht«, dafs auch ihre Lehren sich verbreitet haben, beweisen ja die »philosophischen« Hymnen des Atharvaveda und einzelne Stücke der Yajurveda-Saṃhitās, in denen freilich die Lehren der Philosophen oft nur in einem Zerrbild erscheinen[3]. Aber selbst diese Zerrbilder beweisen, dafs die philosophische Spekulation auch während der Jahrhunderte, in welchen die Opferwissenschaft der Brāhmaṇas blühte, weitergepflegt wurde.

---

[1]) Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature. 2nd Ed. London 1860, S. 344. Vgl. Śat. XI, 5, 6, 8; 7, 9. »Kenner der Erzählungen« (Ākhyānavidas) werden in dem Śāṅkhāyana-Śrautasūtra als eine eigene Klasse von Litteraten genannt. (Indische Studien II, S. 313.)

[2]) Über die Anfänge der Vedāṅgas in den Brāhmaṇas vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 110 ff.

[3]) Vgl. oben S. 86 ff., 130 ff., 160 f.

Freilich ist es nicht wahrscheinlich, dafs diese ältesten Philosophen Altindiens dem Priesterstande angehörten. Denn ihre Lehren, die sich gegen die Vielheit der Götter wandten, standen mit den Lebensinteressen der Priester in offenbarem Widerspruch. Es ist nicht gut denkbar, dafs die Brahmanen, die von den Opfern lebten, unter sich Männer hatten, die das Dasein des Indra selbst bezweifelten und die Frage aufwarfen, ob es einen Sinn habe, den Göttern zu opfern [1]). Viel wahrscheinlicher ist es, dafs sich solche Zweifler und Denker unter denjenigen fanden, welche den Priestern am meisten verhafst waren, unter den »Geizigen«, die nicht glaubten, d. h. die nicht opferten und den Priestern keine Geschenke gaben.

Dafs die Kriegerkaste dem geistigen Leben und dem litterarischen Treiben der alten Zeit nicht ferne stand, beweisen zahlreiche Stellen der Upaniṣads, aber auch schon der Brāhmaṇas. Im Kauṣītaki-Brāhmaṇa (XXVI, 5) unterhält sich ein König Pratardana mit den Priestern über die Opferwissenschaft. Und im XI. Buch des Śatapatha-Brāhmaṇa ist wiederholt von dem König Janaka von Videha die Rede, der alle Priester durch sein Wissen beschämt. Besonders lehrreich ist die Stelle, wo Janaka die Priester Śvetaketu, Somaśuṣma und Yājñavalkya befragt, wie sie das Feueropfer (Agnihotra) vollziehen. Keiner gibt eine befriedigende Antwort. Yājñavalkya aber erhält ein Geschenk von hundert Kühen, weil er über den Sinn des Opfers am meisten geforscht hat, obwohl, wie König Janaka bemerkt, auch ihm der wahre Sinn des Agnihotra noch nicht aufgegangen ist. Nachdem der König sich entfernt hat, sagen die Priester zueinander: »Wahrhaftig, dieser Krieger da hat uns durch seine Rede beschämt. Wohlan! Wir wollen ihn zu einem Redewettstreit (Brahmodya) herausfordern.« Yājñavalkya aber rät davon ab, indem er sagt: »Wir sind Brahmanen, er aber ist nur ein Krieger. Wenn wir ihn besiegen, wen sollen wir sagen, dafs wir besiegt haben? Wenn aber er uns besiegen sollte, würden die Leute von uns sagen: ‚Ein Krieger hat die Brahmanen besiegt;' denkt nicht daran!« Die beiden anderen Priester stimmten ihm bei. Yājñavalkya aber begibt sich zum König Janaka und läfst sich

[1]) Vgl oben S. 86.

von ihm belehren[1]). — Auch Ayasthūṇa, der Opferveranstalter, der seinen Priester Šaulvāyana belehrt[2]), ist schwerlich ein Brahmane, trotzdem Sāyaṇa ihn für einen Ṛṣi erklärt. Auch die Ṛṣis oder Verfasser der Hymnen des Rigveda waren ja nach der Tradition durchaus nicht immer Angehörige des Priesterstandes. So wird von einem Ṛṣi Kavaṣa erzählt, er sei der Sohn einer Sklavin, ein Nichtbrahmane gewesen. Als er an einem grofsen Opfer teilnehmen wollte, jagten ihn die Priester davon, damit er in der Wüste verhungere und verdurste. Die Wasser und die Göttin Sarasvatī aber nehmen sich seiner an, er »erschaut« einen Hymnus, worauf die Priester ihn als Ṛṣi anerkennen und wieder aufnehmen[3]).

In den Upaniṣads aber finden wir nicht nur Könige, sondern auch Frauen und selbst Leute niedrigen Standes, die sich an den litterarischen und philosophischen Bestrebungen lebhaft beteiligen und oft im Besitze des höchsten Wissens sind. So fragt in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad Gārgī, die Tochter des Vacaknu, den Yājñavalkya so lange über den Urgrund alles Seins, bis dieser sagt: »Frage nicht zuviel, Gārgī! Dafs dir nicht der Kopf zerspringe. Wahrlich, über die Gottheit darf man nicht zuviel fragen. Du fragst zuviel, Gārgī; frage nicht zuviel!« Und an einer anderen Stelle tritt dieselbe Gārgī inmitten einer Versammlung von disputierlustigen Weisen dem berühmten Lehrer Yājñavalkya mit den Worten entgegen: »Ich erhebe mich gegen dich, Yājñavalkya! Wie ein Heldensohn aus Benares oder aus Videha den abgespannten Bogen mit der Sehne bespannt und mit zwei feindedurchbohrenden Pfeilen in der Hand sich erhebt, gerade so erhebe ich mich gegen dich mit zwei Fragen, — die beantworte mir!« In derselben Upaniṣad belehrt Yājñavalkya seine Gattin Maitreyī über die höchste Wissenschaft vom Ātman[4]). Wie wenig dieses höchste Wissen ein Vorrecht der Brahmanen ist, beweist auch die köstliche Geschichte von Raikva mit dem Ziehkarren, der unter seinem Wagen sitzt und sich den Aussatz schabt, aber im Besitz der höchsten Weisheit stolz wie

---

[1]) Šat. XI, 6, 2. Vgl. XI, 3, 1, 2—4. XI, 6, 3.
[2]) Šat. XI, 4, 2, 17—20.
[3]) Aitareya-Brāhmaṇa II, 19.
[4]) Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 6; III, 8; II, 4 und IV, 5.

ein König ist. Demütig naht ihm der reiche Spender Jānaśruti, um von ihm belehrt zu werden. Einen Śūdra nennt ihn Raikva und lacht über die Geschenke, die ihm der reiche Mann anbietet. Erst als dieser ihm seine schöne Tochter zur Frau gibt, läſst er sich herbei, ihn zu belehren[1]). Von reizender Naivität ist auch die folgende Geschichte:

»Satyakāma Jābāla sprach zu seiner Mutter Jabālā: ‚Ich will, Verehrliche, als Brahmanschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin‘. — Sie sprach zu ihm: ‚Das weiſs ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiſse Jabālā, und du heiſsest Satyakāma; so nenne ich dich denn [statt nach dem Vater] Satyakāma, Sohn der Jabālā.‘ Da ging er zu Hāridrumata, dem Gautamer, und sprach; ‚Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacārin eintreten; Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen.‘ — Er sprach zu ihm: ‚Aus welcher Familie bist Du, mein Lieber‘? — Er sprach: ‚Das weiſs ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: In meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiſse Jabālā, und du heiſsest Satyakāma. So nenne ich mich denn Satyakāma, den Sohn der Jabālā, Herr Lehrer.‘ — Er sprach zu ihm: ‚Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie erforderlich ist]; ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist.« [2])

Die Stelle beweist, wie leicht man es in jener alten Zeit mit der brahmanischen Abstammung nahm, während doch später — in den Gesetzbüchern — immer wieder betont wird, daſs nur der Brahmane den Veda lehren und nur ein Mitglied der drei höchsten Kasten im Veda unterrichtet werden darf. In den Upaniṣads aber wird uns auch wiederholt erzählt, daſs Könige oder Krieger im Besitze des höchsten Wissens sind, und daſs Brahmanen zu ihnen in die Lehre gehen. So geht der Brahmane Gautama, Vater des Śvetaketu, zum König Pravāhaṇa, um sich

[1]) Chāndogya-Upaniṣad IV, 1—3.

[2]) Chāndogya-Upaniṣad IV, 4. Übersetzt von Paul Deussen. Sechzig Upanishads des Veda, S. 121 f. In den Vaṃśas oder Lehrerlisten des Śatapatha-Brāhmaṇa werden zahlreiche Lehrer nur mit Mutternamen genannt. Vgl. oben S. 169, Anm. Satyakāma bedeutet: »wahrheitsliebend«.

von ihm über das Jenseits belehren zu lassen. Und es wird erzählt, daſs dem König das Verlangen des Gautama sehr peinlich gewesen sei. Denn die Lehre, die er zu verkünden hatte, war vorher nie zu den Brahmanen gedrungen, »und darum eben ist in allen Welten die Herrschaft dem Kriegerstande zugefallen«. Schlieſslich teilt ihm aber der König doch die Lehre mit, — und zwar ist es die Lehre von der Seelenwanderung, die hier, wo sie zuerst klar und deutlich auftritt, sich als eine der brahmanischen Theologie ursprünglich fremde, aus dem Kriegerstande hervorgegangene Lehre erweist[1]). Daſs aber auch die Hauptlehre der Upaniṣads, die Lehre vom Ātman, dem All-Einen, in nicht-brahmanischen Kreisen entstanden ist, beweist eine andere Stelle, wo fünf hochgelehrte Brahmanen sich zu dem weisen Uddālaka Āruṇi begeben, um von ihm die Lehre vom Ātman zu erfahren. Der aber überlegte bei sich: »Diese groſsen Herren und groſsen Gelehrten werden mich fragen, und ich werde ihnen nicht auf alles antworten können. Wohlan! Ich will sie auf einen anderen hinweisen.« Und er verweist sie auf den König Aśvapati Kaikeya, zu dem sie dann tatsächlich in die Lehre gehen[2]).

Während also die Brahmanen ihre unfruchtbare Opferwissenschaft betrieben, beschäftigten sich bereits andere Kreise mit jenen höchsten Fragen, welche schlieſslich in den Upaniṣads in so bewunderungswürdiger Weise behandelt worden sind. Aus diesen der Priesterkaste ursprünglich fernstehenden Kreisen gingen die Waldeinsiedler und wandernden Asketen hervor, welche nicht nur der Welt und ihren Genüssen entsagten, sondern sich auch von den Opfern und Zeremonien der Brahmanen fernhielten. Aus diesen selben Kreisen bildeten sich auch bald verschiedene, dem Brahmanismus mehr oder weniger feindliche Sekten, von denen die der Buddhisten zu so groſser Be-

[1]) Chāndogya-Up. V, 3. Bṛhadāraṇyaka-Up. VI, 2. In der Kauṣītaki-Up. I, 1 belehrt der Kṣatriya Citra den »Ersten der Priester«, Āruṇi, über das Jenseits.

[2]) Chāndogya-Up. V, 11 ff. Eine Version dieser Erzählung findet sich schon im Śat. X, 6, 1. Vgl. Deussen, System des Vedânta (Leipzig 1883), S. 18 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 166. I, 2, S. 17 ff. R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (Berlin 1903), S. 1 ff.: »Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?«

rühmtheit gelangt ist. Die grofse Verbreitung dieser Sekten, namentlich des Buddhismus, beweist aber, auf wie fruchtbaren Boden die Lehren jener alten Philosophen gefallen sein müssen, und wie sehr die mit dem Opferwesen in Widerspruch stehenden Lehren im Volke Anklang fanden.

Die Brahmanen aber waren von jeher viel zu kluge Leute, um nicht von diesen Strömungen Notiz zu nehmen, ja, sie für ihre Zwecke auszunutzen. Sie taten dies, indem sie die Lehre von den vier Āšramas (Lebensstufen) entwickelten, wodurch das Asketen- und Einsiedlerleben zu einem wesentlichen Bestandteil des brahmanischen Religionssystems gemacht wurde. Diese Lehre besteht darin, dafs man erklärte, jeder »Arier«, d. h. jeder zu einer der drei höheren Kasten gehörige Mann, der ein ideales Leben führen wolle, müsse vier Lebensstufen durchlaufen. Er solle zunächst als Schüler (Brahmacārin) bei einem Lehrer wohnen und den Veda lernen; nach vollendeter Lehrzeit solle er einen Hausstand gründen und als Hausherr (Gṛhastha) Kinder erzeugen und den Göttern die vorgeschriebenen Opfer darbringen oder darbringen lassen. Bei herannahendem Greisenalter aber möge er sein Haus verlassen und als Waldeinsiedler (Vānaprastha) nur mehr einen beschränkten Opferdienst verrichten, umsomehr aber über die mystische und symbolische Bedeutung des Opfers nachsinnen. Aber erst wenn er sein Ende herannahen fühlt, soll er auch diese Opfer und Meditationen aufgeben, aller Werkefrömmigkeit entsagen und als weltflüchtiger Asket (Sannyāsin) nur mehr über das Brahman, das höchste Weltprinzip, nachdenken und der Vereinigung mit demselben zustreben.

Mit dieser Lehre vom brahmanischen Lebensideal hängt es zusammen, dafs wir in den Brāhmaṇas bereits auch Abschnitte finden, welche als Āraṇyakas oder »Waldbücher«, d. h. im Walde von den Einsiedlern (Vānaprasthas) zu studierende Texte[1]).

[1]) So heifst es in der Āruṇeya-Upaniṣad 2 (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 693), dafs der Waldeinsiedler von allen Veden nur das Āraṇyaka und die Upaniṣad hersagen soll. Auch Rāmānuja (Sacred Books of the East, Vol. 48, p. 645) erklärt die Erwähnung von Opferzeremonien in den Āraṇyaka-artigen Anfängen der Upaniṣads damit, dafs sie im Walde studiert werden mufsten. Vgl. auch Max

von dem übrigen Lehrstoffe der Brahmanenschulen abgesondert, zum Teil auch demselben hinzugefügt wurden. Den Hauptinhalt dieser Āraṇyakas bilden nicht mehr Regeln über die Vollziehung der Opfer und die Erklärung der Zeremonien, sondern Opfermystik, Opfersymbolik und die priesterliche Philosophie. Mit dieser Priesterphilosophie, welche wir in den Brāhmaṇas und den zu ihnen gehörigen Āraṇyakas verfolgen können, und welche teils das Opfer, teils das von demselben unzertrennliche heilige Wort (das Brahman) zum höchsten Prinzip erhob und zum Urquell alles Seins machte, wurde die aufserhalb der Priesterkreise entstandene und der priesterlichen Religion eigentlich zuwiderlaufende Lehre von dem inneren Selbst (dem Ātman) als dem Alleinseienden verquickt. Das Resultat dieser unnatürlichen und gewaltsamen Verquickung sind die Upaniṣads. Die Lehre von den vier Lebensstufen aber war es wieder, welche es ermöglichte, diese Upaniṣads zu einem Bestandteil des Veda zu machen. Wir finden nämlich die ältesten Upaniṣads teils in den Āraṇyakas eingebettet, teils denselben angehängt, als diejenigen Texte, welche von den im letzten Āśrama befindlichen Asketen (Sannyāsins) studiert werden sollen. Sie bildeten in mehr als einem Sinne den Vedānta, d. h. »das Ende des Veda«[1]). Zunächst sind ja die meisten dieser Texte späteren Ursprungs und fallen chronologisch in das Ende der vedischen Periode. Ferner dürfen wir nie vergessen, dafs diese ganze vedische Litteratur nicht aus geschriebenen Büchern bestand, sondern nur mündlich überliefert wurde. Was wir also in den einzelnen Brāhmaṇas finden und als »Werke« oder »Bücher« zu bezeichnen pflegen, ist nichts anderes, als der Lehrstoff verschiedener Priesterschulen. Dieser Lehrstoff wurde innerhalb

---

Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 313 ff. Nach H. Oldenberg (Die Hymnen des Rigveda I, Berlin 1888, S. 291) freilich wären die Āraṇyakas so genannt, weil sie »um ihrer höheren mystischen Heiligkeit willen vom Lehrer dem Schüler im Walde statt im Dorf« mitgeteilt wurden. Möglich ist es ja, dafs auch der Unterricht in diesen Texten im Walde stattfand (was man aus Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra II, 12, 11 f. vielleicht schliefsen darf).

[1]) »Vedānta« bezeichnet ursprünglich nur die Upaniṣads. Später erst wurde das Wort zur Bezeichnung des auf die Upaniṣads sich gründenden Systems der Philosophie verwendet.

einer gewissen Lehrzeit — sie umfaſste eine Reihe von Jahren, während welcher der Schüler beim Lehrer wohnen und ihm dienen muſste — den Schülern beigebracht. In das Ende dieser Lehrzeit muſsten natürlich die Unterweisungen über das fallen, was am schwierigsten zu verstehen war, — die Mysterien, die mystischen und philosophischen Lehren, wie sie in den Āraṇyakas und Upaniṣads enthalten sind. Auch bei der Vedarezitation als einer heiligen Handlung und religiösen Pflicht bildeten diese Texte das Ende. Die späteren Philosophen endlich sahen in den Lehren der Upaniṣads nicht das Ende, sondern das Endziel des Veda [1]).

Als Vedānta oder »Veda-Ende« gehören also die Āraṇyakas sowie die älteren Upaniṣads zu den verschiedenen vedischen Schulen; ja, sie bilden geradezu nur Bestandteile der Brāhmaṇas. So schlieſst sich an das zum Rigveda gehörige Aitareya-Brāhmaṇa ein Aitareya-Āraṇyaka an, in welchem die Aitareya-Upaniṣad eingeschlossen ist. Das ebenfalls zum Rigveda gehörige Kauṣītaki-Brāhmaṇa endet mit dem Kauṣītaki-Āraṇyaka, von welchem die Kauṣītaki-Upaniṣad nur einen Teil bildet. Im schwarzen Yajurveda ist das Taittirīya-Āraṇyaka nur eine Fortsetzung des Taittirīya-Brāhmaṇa, und den Schluſs des Āraṇyaka bilden die Taittirīya-Upaniṣad und die Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad. In dem groſsen, zum weiſsen Yajurveda gehörigen Šatapatha-Brāhmaṇa ist das erste Drittel des XIV. Buches ein Āraṇyaka, während den Schluſs des Buches die gröſste und bedeutendste aller Upaniṣads, die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, bildet. Zu einem Brāhmaṇa des Sāmaveda — wahrscheinlich zum Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa — gehört die Chāndogya-Upaniṣad, deren erster Abschnitt nichts anderes als ein Āraṇyaka ist. Das sogenannte Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa [2]) ist ein Āraṇyaka der zum Sāmaveda gehörigen Jaiminīya- oder Talavakāra-Schule, und einen Teil desselben bildet die Kena-Upaniṣad, auch Talavakāra-Upaniṣad genannt.

---

[1]) Vgl. P. Deussen, System des Vedānta, S. 3 f. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 5.

[2]) The Jaiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmana, Text, Translation, and Notes by Hanns Oertel, im Journal of the American Oriental Society, Vol. XVI, 1896.

Mit Ausnahme der Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, welche erst in späterer Zeit zum Taittirīya-Āraṇyaka hinzugefügt worden ist, gehören alle die genannten Upaniṣads zu den ältesten Werken dieser Art. Sie sind in Sprache und Stil von den Brāhmaṇas, zu denen sie als Bestandteile gehören, oder denen sie sich unmittelbar anschliefsen, nicht verschieden. Es ist dieselbe schlichte, etwas unbeholfene, aber — namentlich in den erzählenden Stücken — keineswegs der Schönheit entbehrende Prosa. Nur die Kena-Upaniṣad ist zur Hälfte metrisch, und sie ist die jüngste von den aufgezählten Upaniṣads. Zwar enthält jede der grofsen Upaniṣads, wie Deussen[1]) sagt, »ältere und jüngere Texte nebeneinander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden mufs«. Aber im grofsen und ganzen lassen sich doch vier zeitlich aufeinanderfolgende Perioden unterscheiden, und es lassen sich die einzelnen Upaniṣads mit ziemlicher Sicherheit in eine von diesen Perioden einordnen. In die erste und älteste von diesen Perioden gehören die bisher genannten Upaniṣads, und zwar ist nach Deussen[2]), dessen Führung wir uns hier ganz anvertrauen können, ihre chronologische Reihenfolge die nachstehende:

1. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad,
2. Chāndogya-Upaniṣad,
3. Taittirīya-Upaniṣad,
4. Aitareya-Upaniṣad,
5. Kauṣītaki-Upaniṣad,
6. Kena-Upaniṣad.

An diese ältesten Upaniṣads schliefst sich eine zweite Klasse von Texten an, welche zwar von den Indern gleichfalls bestimmten vedischen Schulen zugeschrieben werden, bei denen aber der Zusammenhang mit den betreffenden Schulen sehr lose und in der Tat sehr zweifelhaft ist. Diese Upaniṣads sind fast durchwegs metrisch; es findet sich in ihnen nichts mehr von der Opfermystik der Āraṇyakas, — sie gehören einer jüngeren Periode an. Es sind dies — wieder nach der chronologischen Anordnung von Deussen — die folgenden Texte:

7. Kāṭhaka-Upaniṣad, zum schwarzen Yajurveda gerechnet;

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 22.

[2]) A. a. O., S. 23 ff.

8. Īšā-Upaniṣad, zum weifsen Yajurveda gezählt, weil sie in die Vājasaneyi-Saṃhitā aufgenommen worden ist [1]);
9. Švetāšvatara-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda,
10. Muṇḍaka-Upaniṣad, als zum Atharvaveda, und
11. Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad, als zum schwarzen Yajurveda (Taittirīya-Āraṇyaka) gehörig bezeichnet.

Auf diese folgt eine dritte Klasse von Upaniṣads, welche wieder in Prosa abgefafst sind. Aber Sprache, Stil und Inhalt weisen sie einer jüngeren Periode zu, obwohl auch sie noch bestimmten vedischen Schulen zugerechnet werden, und zwar:

12. die Prašna-Upaniṣad zum Atharvaveda,
13. die Maitrāyaṇīya-Upaniṣad zum schwarzen Yajurveda und
14. die Māṇḍūkya-Upaniṣad zum Atharvaveda.

Diese vierzehn Upaniṣads sind es, welche — wenn auch verschiedenen Perioden angehörig — immer noch die älteste Entwicklungsstufe der Upaniṣadlitteratur darstellen. Sie sind es, an welche man, wenn von der ältesten indischen Philosophie die Rede ist, vor allem denkt und welche allein gewissermafsen ein kanonisches Ansehen geniefsen. Die sogenannte Vedānta-Lehre ist nur in diesen Upaniṣads in ihrer reinen, ursprünglichen Form enthalten.

Es gibt nun noch eine vierte Klasse von Upaniṣads. Wenn aber schon bei den Upaniṣads der beiden vorhergehenden Klassen die Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen sehr zweifelhaft ist, so steht die grofse Masse von Texten, welche dieser Klasse angehören, eigentlich zu den vedischen Schulen in keiner Beziehung mehr, man kann sie kaum mehr zum Veda überhaupt rechnen. Die Inder allerdings bezeichnen alle diese Upaniṣads als zum Atharvaveda gehörig. In Wirklichkeit aber enthalten diese sogenannten »Upaniṣads des Atharvaveda« die Lehren und Anschauungen von Philosophenschulen und sektarischen Gemeinschaften, welche aufserhalb des Veda stehen und einer viel jüngeren Zeit angehören. Man zählte sie zum Atharvaveda, weil dieser Veda schon von Anfang an kein kanonisches Ansehen genofs und es nahe lag, alles, was nicht orthodox-

---

[1]) S. oben S. 154.

brahmanisch war, als zum Atharvaveda gehörig zu bezeichnen. Ferner war ja der Atharvaveda, wie wir gesehen haben, vor allem der Veda der Zauberei und der damit verbundenen Geheimniskrämerei [1]). Die eigentliche Bedeutung von »Upaniṣad« — und man hat diese Bedeutung nie vergessen — war aber »Geheimlehre«. Was war natürlicher, als daſs man eine groſse Klasse von Werken, die als Upaniṣads oder Geheimlehren galten, dem Atharvaveda, der ja selbst nichts anderes war als eine Summe von Geheimlehren, angliederte [2])!

Das Wort Upaniṣad ist nämlich von dem Zeitwort upa-ni-sad, »sich zu jemand nahe hinsetzen« abzuleiten, und es bedeutet ursprünglich das Sich-hinsetzen des Schülers zum Lehrer

---

[1]) Siehe oben S. 131.

[2]) Die sogenannten »Atharvaveda-Upaniṣads« waren es vermutlich, von welchen zuerst eigene Upaniṣad-Sammlungen angelegt wurden. Solche Sammlungen sind nicht alt. Denn der Philosoph Šaṅkara, der um 800 n. Chr. gelebt haben dürfte, zitiert die Upaniṣads noch als Bestandteile der Brāhmaṇas, zu denen sie gehören, und weiſs von einer Sammlung derselben nichts. Er spricht entweder von den Upaniṣads als der Šruti oder »Offenbarung« schlechthin, oder er nennt die vedischen Schulen, zu denen sie gehören. Selbst Rāmānuja, der im zwölften Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll, spricht von den Chandogas, den Vājasaneyins oder den Kauṣītakins, wenn er die Upaniṣads der betreffenden Schulen zitiert, d. h. sie sind auch für ihn nur Bestandteile des Veda, nicht Werke, die in eigenen Sammlungen existierten. In der ohne Zweifel ganz modernen Muktikā-Upaniṣad wird eine Liste von 108 Upaniṣads aufgezählt, die jedenfalls in einer Sammlung bestanden. (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 532 f.) Die im Jahre 1656 ins Persische übersetzte Sammlung, das Oupnek'hat (s. oben S. 18), enthält 50 Upaniṣads. Die Texte der Upaniṣads sind in Indien sehr oft herausgegeben worden. Die Bṛhadāraṇyaka und die Chāndogya-Upaniṣads sind von O. Böhtlingk (St. Petersburg resp. Leipzig 1889) kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt worden. Derselbe Gelehrte hat die Kaṭha-, Aitareya- und Prašna-Upaniṣads kritisch bearbeitet und ins Deutsche übersetzt. (Berichte der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1890). Die wichtigsten Upaniṣads sind auch im I. und XV. Band der Sacred Books of the East von Max Müller ins Englische übersetzt worden (1879 und 1884). Am besten zugänglich sind jetzt die Upaniṣads in der vortrefflichen deutschen Übersetzung von Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1897. Derselbe Forscher hat im zweiten Teil des ersten Bandes seiner »Allgemeinen Geschichte der Philosophie« (Leipzig 1899) eingehend über die Philosophie der Upaniṣads gehandelt.

zum Zweck einer vertraulichen Mitteilung, also eine »vertrauliche« oder »Geheimsitzung«. Aus diesem Begriff der »Geheimsitzung« hat sich dann die Bedeutung »Geheimlehre« — das, was in einer solchen vertraulichen Sitzung mitgeteilt wird — entwickelt[1]). Die Inder geben als Synonym des Wortes upaniṣad in der Regel das Wort rahasyam an, welches »Mysterium, Geheimnis« bedeutet. In den Upaniṣadtexten selbst werden öfters die Ausdrücke iti rahasyam und ity upaniṣad nebeneinander in dem Sinne von »so lautet die Geheimlehre« gebraucht. Oft genug finden wir auch in den Upaniṣads selbst die Warnung, irgendeine Lehre einem Unwürdigen mitzuteilen. »Diese Lehre vom Brahman,« heifst es z. B.[2]), verkünde ein Vater seinem ältesten Sohne oder einem vertrauten Schüler, nicht aber einem anderen, wer es auch sei, selbst wenn ihm dieser die ganze vom Wasser umschlossene, mit Schätzen gefüllte Erde geben sollte.« Sehr häufig wird in den Upaniṣads auch erzählt, wie ein Lehrer um Mitteilung irgendeines Wissens gebeten wird, aber erst auf wiederholtes Bitten und Drängen des Schülers nachgibt und ihm seine Lehre offenbart[3]).

Dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes Upaniṣad entsprechend, enthalten schon die ältesten Upaniṣads sehr verschiedenartige Dinge. Upaniṣad war nun einmal vor allem anderen ein »Mysterium«, und jede Lehre, die nicht für die grofse Menge bestimmt, sondern nur in einem engen Kreise von bevorzugten Personen mitgeteilt wurde — sei es eine tiefsinnige philosophische

---

[1]) Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 14) erinnert sehr passend daran, dafs das Wort Kollegium ursprünglich »Versammlung« bedeutet, dann aber das, was in dem Kollegium oder der Versammlung vorgetragen wird, wenn wir Ausdrücke wie »ein Kolleg lesen«, »ein Kolleg hören« gebrauchen. Die Ansicht von Oldenberg (ZDMG Bd. 50, 1896, S. 458 ff.), dafs upaniṣad ursprünglich »Verehrung« bedeute, ist von Deussen mit den besten Gründen widerlegt worden.

[2]) Chāndogya-Upaniṣad III, 11, 5 f. Vgl. Deussen a. a. O., S. 12 f.

[3]) Das Wort upaniṣad kommt in den Upaniṣads selbst in drei Bedeutungen vor; es bedeutet 1. »Geheimsinn«, z. B. die geheimnisvolle Bedeutung der Silbe Om; 2. »Geheimwort«, gewisse Ausdrücke und Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, wie tajjalān, »in ihm werdend, vergehend, atmend«, oder satyasya satyam, »das Wahre des Wahren«, als Bezeichnung des höchsten Wesens; 3. »Geheimtext«, d. h. »Geheimlehre« und »Geheimwissen«. Vgl. Deussen a. a. O., S. 16 f.

Lehre oder irgendeine nichtssagende Symbolik oder Allegorie, ein von einem Brahmanen ausgeklügeltes, als Zauber dienendes symbolisches Opfer oder irgendeine als Zauberformel dienende Aberweisheit —, bezeichnete man als Upaniṣad. Alles das finden wir in der Tat schon in den alten Upaniṣads nebeneinander und durcheinander, und ganz besonders ist dies in den Atharvaveda-Upaniṣads der Fall[1]).

So enthält die Kauṣītaki-Upaniṣad aufser psychologischen und metaphysischen Auseinandersetzungen und einer ausführlichen Eschatologie auch Beschreibungen von Opferriten, durch die man irgendein Gut erlangen oder einen Liebeszauber bewirken kann, Zeremonien zur Verhinderung des Sterbens von Kindern, und sogar eine »Upaniṣad«, d. h. eine Geheimlehre, deren Kenntnis als ein Zauber zur Vernichtung von Feinden dient. Desgleichen enthält die Chāndogya-Upaniṣad zwar tiefe philosophische Gedanken über die Weltschöpfung, das Weltall und die Seele, mitten darunter aber auch mystische Spekulationen über die Silbe Om, geheimnisvolle Riten zur Heilung von Krankheiten und dergleichen. In den Atharvaveda-Upaniṣads aber finden wir z. B. eine ganze Upaniṣad — die Gāruḍa-Upaniṣad[2]) —, die nichts anderes ist als ein Schlangenzauber und ebensogut in der Atharvaveda-Saṃhitā stehen könnte.

Dies ist im Auge zu behalten, wenn von einer »Philosophie der Upaniṣads« oder gar von einem »System der Upaniṣads« gesprochen wird. Eine Philosophie der Upaniṣads gibt es nur insofern, als in diese Sammelwerke von allerlei Mysterien auch die Lehren der Philosophen aufgenommen worden sind. Und ein System der Upaniṣad-Philosophie gibt es nur in einem sehr beschränkten Sinne. Denn es sind nicht die Gedanken eines einzelnen Philosophen oder einer einheitlichen, etwa auf einen einzigen Lehrer zurückgehenden Philosophenschule, die uns in den Upaniṣads vorliegen, sondern es sind die Lehren verschiedener Männer, ja verschiedener Zeiten, welche in den einzelnen Abschnitten der Upaniṣads vorgetragen werden. Aller-

[1]) In den Lehrbüchern der Erotik werden unter dem Titel »Upaniṣad« allerlei auf Kosmetik und Geschlechtsverkehr bezügliche Geheimmittel gelehrt (Rich. Schmidt, Beiträge zur indischen Erotik, Leipzig 1902, S. 817 ff.). Ähnlich schon Āśvalāyana-Gṛhyasūtra I, 13, 1.

[2]) Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 627 f.

dings gibt es einige Grundlehren, welche den philosophischen Gedanken, die in den Upaniṣads hervortreten, etwas Einheitliches verleihen; und nur mit Rücksicht auf diese Grundlehren kann man (wie es Deussen tut) — aber immer mit Vorbehalten — von einem »System der Upaniṣads« sprechen. Wir dürfen daher auch nicht in jedem Kapitel der Upaniṣads eine tiefe Weisheit suchen und in jeder Upaniṣad einen platonischen Dialog erwarten. Es ist ja merkwürdig genug, dafs wir gerade in den ältesten und schönsten Stücken der Upaniṣads dieselbe Form des Dialogs finden wie bei dem grofsen griechischen Philosophen. Und wie uns Platos Dialoge ein wunderbar lebendiges Bild von dem Leben und Treiben der alten Griechen entrollen, so gestatten uns auch die Dialoge der älteren Upaniṣads oft einen überraschenden Einblick in das Leben an den altindischen Fürstenhöfen, wo Priester und berühmte Wanderlehrer — auch gelehrte Frauen darunter — zusammenströmten, um ihre Redeturniere vor dem König aufzuführen, der sich nicht selten in die theologischen und philosophischen Unterhaltungen mischte und die gelehrten Brahmanen durch sein Wissen beschämte; — und einen Einblick auch in das Schulleben jener alten Zeiten, wo fahrende Schüler weite Reisen unternahmen, um irgendeinen berühmten Lehrer zu »hören«, einen Lehrer, zu dem die Schüler von allen Seiten herzugelaufen kamen, »wie Wasser in den Abgrund stürzen und Monde in das Jahr versinken« [1]). Aber neben Abschnitten von tiefem philosophischem Gehalt und neben Stücken, die den Vergleich mit den Dialogen Platos sehr wohl aushalten, finden wir in den Upaniṣads auch vieles, was philosophisch und litterarisch ganz wertlos ist.

Die Grundlehren der Upaniṣads.

Das Wertvollste aber in den Upaniṣads sind jene Grundgedanken, um derentwillen wir von einer »Philosophie der Upaniṣads« sprechen können, vor allem die Grundlehre, die sich durch alle echten Upaniṣads hindurchzieht, und welche sich in dem Satze zusammenfassen läfst: »Das Weltall ist das Brahman, das Brahman aber ist der Ātman«, was in unserer philosophischen Ausdrucksweise so viel heifsen würde wie: »Die Welt ist Gott, und Gott ist meine Seele.«

---

[1]) Taittirīya-Upaniṣad I, 3.

Um die beiden Begriffe Brahman und Ātman dreht sich das ganze Denken der Upaniṣad-Philosophen; und es ist notwendig, sich über diese Begriffe klar zu sein, um die Philosophie der Upaniṣads verstehen zu können. Die Etymologie des Wortes Brahman ist zweifelhaft. Schlagen wir das Petersburger Sanskrit-Wörterbuch auf, so finden wir Brahman erklärt als »die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende und den Göttern zustrebende Andacht«, während nach Deussen[1]) das Brahman »der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen« sein soll. Diese Erklärungen mögen jüdisch-christlichen Vorstellungen von der Gottheit entsprechen, der indischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, wie wir sie in den Saṃhitās und Brāhmaṇas kennen gelernt haben[2]), laufen sie schnurstracks zuwider. Was das Wort etymologisch bedeutet, wissen wir einfach nicht. Aber im Veda selbst kommt Brahman unzählige Male in der Bedeutung von »Gebet« oder »Zauberformel« vor, wobei aber nirgends von einer Andacht oder einer Erhebung zum Göttlichen die Rede ist, sondern es sind damit immer nur Formeln und Verse gemeint, durch welche der Mensch auf göttliche Wesen einwirken, von ihnen etwas erreichen, ja erzwingen will. Als eine spätere Zeit diese Zauberformeln und Gebete in den drei Vedas zu »Büchern« oder Schultexten vereinigte, nannte man diese trayī vidyā oder »dreifache Wissenschaft« auch kurzweg das Brahman. Da man aber diesem Veda oder Brahman — die beiden Worte wurden ganz gleichbedeutend gebraucht — göttlichen Ursprung zuschrieb, und da das Opfer, welches, wie wir gesehen haben, selbst als eine göttliche Macht aufgefafst wurde, nach indischer Auffassung vom Veda stammte oder im Veda enthalten war[3]), so gelangte man schliefslich dazu, dieses Brahman — das »Wort Gottes«, das heilige Wissen — als das zuerst Geschaffene (brahma prathamajam) zu bezeichnen und es am Ende gar zum schöpferischen Prinzip, zum Urgrund alles Seins (brahma svayambhu)

---

[1]) System des Vedânta, S. 128. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 241 f.

[2]) Vgl. oben S. 70 f., 174 f., 193.

[3]) Śat. V, 5, 5, 10: »Das ganze Opfer ist so grofs als der dreifache Veda.« Nach Chāndogya-Up. VII, 4, 1. sind »in den Mantras (d. h. im Veda) die Opferhandlungen enthalten«.

zu machen. So ist das Brahman als göttliches Prinzip ein Begriff der Priesterphilosophie und aus den brahmanischen Anschauungen über Gebet und Opfer durchaus erklärlich [1]).

Einfacher ist die Geschichte des Wortes Ātman. Die Etymologie ist auch bei diesem Worte unsicher. Die einen leiten es von der Wurzel an »atmen« ab und erklären es als »Hauch, Atem, Seele, Selbst«. Andere, wie Deussen [2]), wollen es von zwei Pronominalstämmen ableiten, so dafs es ursprünglich bedeuten würde: »Dieses Ich«. Wie dem auch sein mag, Ātman ist nicht blofs ein philosophischer Begriff, sondern ein im Sanskrit häufig vorkommendes Wort, dessen Bedeutung völlig klar ist. Es heifst so viel wie »selbst«, wird oft als Reflexivpronomen gebraucht und bedeutet als Substantiv die eigene Person, den eigenen Leib im Gegensatz zur Aufsenwelt, zuweilen den Rumpf im Gegensatz zu den Gliedmafsen, am häufigsten aber die Seele, das eigentliche Selbst, im Gegensatz zum Leibe [3]).

Diese beiden Begriffe Brahman und Ātman sind in der Philosophie der Upaniṣads zusammengeflossen. So beginnt die berühmte Lehre des Śāṇḍilya mit den Worten: »Wahrlich, dies All hier ist Brahman«, und endet nach einer Beschreibung des Ātman mit der Erklärung, dafs Brahman und Ātman eins sind:

»Dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist kleiner als ein Reiskorn, oder ein Gerstenkorn, oder ein Senfkorn, oder ein Hirsekorn . . . Dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Weltenräume. In ihm sind alle Handlungen, alle Wünsche,

---

[1]) Vgl. oben S. 195 f. Schon A. Weber hat das Brahman mit der Logosidee im Neuplatonismus und im Christentum verglichen. So auch Deussen, System des Vedânta, S. 51, und Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie (Köln 1897), S. 3. Deussen will das Brahman auch mit dem Schopenhauerschen »Willen« in Einklang bringen, mufs aber, wie Hecker (a. a. O., S. 82) sich milde ausdrückt, dabei »dem Begriff des Brahman einige Gewalt antun«.

[2]) Allg. Geschichte der Philosophie I, 1, S. 285.

[3]) Schopenhauer nannte seinen weifsen Pudel »Ātman«, »wodurch er, der vedāntistischen Lehre folgend, das innere Wesen in Mensch und Tier als das gleiche anerkennen wollte«. (Hecker a. a. O., S. 8.)

alle Gerüche, alle Geschmäcke; er hält dies All in sich eingeschlossen; er redet nicht, er kümmert sich um nichts; — dieser mein Ātman im Innern des Herzens ist dieses Brahman. Mit diesem werde ich, wenn ich aus diesem Leben scheide, vereinigt sein. Wem solche Erkenntnis ward, für den, fürwahr, gibt es keinen Zweifel. Also sprach Šāṇḍilya — Šāṇḍilya.«[1])

Kurz und treffend drückt Deussen diesen Grundgedanken der Upaniṣads mit den Worten aus: »Das Brahman, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem Ātman, mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äufserlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden[2]).« Diese Lehre hat ihren schärfsten und kühnsten Ausdruck in dem Upaniṣad-Worte gefunden, welches später zum Glaubensbekenntnis von Millionen von Indern geworden ist, in dem (von Schopenhauer so oft zitierten) tat tvam asi, »das bist du«, d. h. das Weltall und das Brahman, das bist du selbst, oder mit anderen Worten: Die Welt ist nur insofern, als sie in deinem eigenen Innern zur Erscheinung kommt. Hören wir, in welcher Weise die Dichterphilosophen der Upaniṣads diese Lehre von der Wesenseinheit der Welt mit dem Brahman und des Brahman mit dem Ātman anschaulich zu machen suchen[3]):

»Švetaketu war der Sohn des Uddālaka Āruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: ‚Švetaketu, begib dich als Vedaschüler zu einem Lehrer. Denn, mein Lieber, in unserer Familie ist es nicht üblich, dafs man, ohne den Veda gelernt zu haben, nur so dem Namen nach ein Brahmane ist.‘ Da nahm er denn, zwölf Jahre alt, die Schülerweihe. Und nachdem er mit vierundzwanzig Jahren alle Vedas ausgelernt hatte, kam er nach Hause — hochmütig, aufgeblasen und sich für einen Gelehrten haltend. Da sprach zu ihm sein Vater: ‚Da du nun, mein lieber Švetaketu, so hochmütig und aufgeblasen bist, dich für einen Gelehrten hältst, sage mir, hast du denn auch jene Lehre erfragt, durch welche das Ungehörte zu Gehörtem, das Ungedachte zu Gedachtem, das Unerkannte zu Erkanntem wird?‘ ‚Ehrwürdiger, wie lautet denn diese Lehre?‘ ‚Gleichwie, mein Lieber, durch einen

---

[1]) Chāndogya-Upaniṣad III, 14. Vgl. oben S. 196.
[2]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 37.
[3]) Chāndogya-Upaniṣad VI, 1 ff.

Tonklumpen alles Tönerne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Ton —; und gleichwie, mein Lieber, durch ein kupfernes Kleinod alles Kupferne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Kupfer —; und gleichwie, mein Lieber, durch eine Nagelschere alles Eiserne erkannt wird und die Verschiedenheit bloſs im Worte liegt, bloſs ein Name ist — in Wahrheit aber ist es Eisen: so, mein Lieber, verhält es sich mit dieser Lehre.' ‚Sicherlich haben meine ehrwürdigen Lehrer dies nicht gewuſst; denn wenn sie es gewuſst hätten, warum hätten sie es mir nicht mitgeteilt? So mögest denn du, Ehrwürdiger, es mir erklären.' ‚Gut, mein Lieber,' sagte der Vater.

‚Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites. Es haben wohl manche gesagt: Nur das Nichtseiende war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites, und aus diesem Nichtseienden ist das Seiende entstanden. Wie könnte sich aber, mein Lieber, dies also verhalten? Wie sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Nur das Seiende, mein Lieber, war hier im Anfang, und zwar nur als Eines ohne ein Zweites.'« (Er führt dann weiter aus, wie dieses Seiende die Glut, diese das Wasser und dieses die Nahrung geschaffen; und wie das Seiende, indem es jene drei Elemente durchdrang, die Sinnenwelt aus sich entwickelt habe. An den Erscheinungen des Schlafes, des Hungers und des Durstes erläutert er dann, wie alles auf die drei Elemente, Glut, Wasser, Nahrung — oder, wie wir sagen würden: Feuer, Wasser, Erde —, zurückgeht, während diese drei Elemente wieder nur auf dem Seienden beruhen. Da aber dieses Seiende mit dem Ātman, seiner Seele, in alle Wesen eingedrungen ist, so ist es eben auch die Seele in uns. Wenn daher ein Mensch stirbt, so wird er wieder zu dem, was er ursprünglich war; er vereinigt sich wieder mit dem Seienden, aus welchem er hervorgegangen ist. Nun folgt eine Reihe von Bildern, welche alle die Lehre von der Einheit der Welt mit dem Alleinseienden und der menschlichen Seele erläutern sollen). »,So wie, mein Lieber, die Bienen, wenn sie Honig bereiten, die Säfte der verschiedensten Bäume sammeln und dann den Saft zu einer Einheit zusammentragen; — so wie in dieser Einheit jene Säfte keinen Unterschied beibehalten, so daſs sie sagen könnten: ich bin der Saft dieses Baumes, ich bin der Saft jenes Baumes, — also, mein Lieber, haben auch alle diese Geschöpfe hier, wenn sie in dem Seienden aufgegangen sind, kein Bewuſstsein davon, daſs sie in dem Seienden aufgegangen. Was sie auch immer hier sein mögen, ob Tiger oder Löwe, Wolf oder Eber, Wurm oder Vogel, Bremse oder Mücke, — zu diesem (nämlich dem Seienden) werden sie. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu!' ‚Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.' ‚Gut, mein Lieber . . .'

‚Hole mir eine Frucht von dem Feigenbaume dort.' ‚Hier ist sie,

Ehrwürdiger.' ‚Spalte sie.' ‚Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.' ‚Was siehst du darin?' ‚Ganz kleinwinzige Körnchen, Ehrwürdiger!' ‚Spalte eines von diesen.' ‚Es ist gespalten.' ‚Was siehst du darin?' ‚Nichts, Ehrwürdiger.' Da sprach jener zu ihm: ‚Mein Lieber, jenes ganz Feine, was du nicht wahrnimmst, ist es, infolge dessen dieser grofse Feigenbaum dasteht. Glaube mir, mein Lieber, dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.' ‚Ehrwürdiger, belehre mich noch weiter.' ‚Gut, mein Lieber.'

‚Lege dieses Stück Salz ins Wasser und komme morgen früh wieder zu mir.' Jener tat also. Da sprach der Vater zu ihm: ‚Bringe mir doch das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.' Er griff danach, fand es aber nicht; wie verschwunden war es. ‚Koste doch einmal von der einen Seite des Wassers. Wie schmeckt es?' ‚Salzig.' ‚Koste von der Mitte. Wie schmeckt es?' ‚Salzig.' ‚Koste von der andern Seite. Wie schmeckt es?' ‚Salzig.' ‚Ifs etwas dazu und komme dann wieder zu mir.' Er tat also, aber der Salzgeschmack blieb immer noch. Da sprach der Vater zu ihm: ‚Wahrlich, mein Lieber, auch hier (in diesem Leib) nimmst du das Seiende nicht gewahr, und doch ist es da. Und dieses Feine eben ist es, was das Wesen des Alls ausmacht, das ist das Wahre, das ist der Ātman, das bist du, o Švetaketu.'«

Was uns vor diesen alten Denkern Indiens die höchste Achtung einflöfsen mufs, das ist der Ernst und der Eifer, mit dem sie das göttliche Prinzip oder was Kant das Ding-an-sich nennen würde — ob sie es nun »das Eine« oder »das Seiende«, ob sie es das Brahman oder den Ātman nannten — zu ergründen suchten. So lesen wir in einem Dialog, der in zwei Upaniṣads in zwei verschiedenen Versionen wiederkehrt[1]), wie Gārgya Bālāki, ein stolzer und gelehrter Brahmane zu Ajātašatru, dem König von Benares, kommt und sich anheischig macht, ihm das Brahman zu erklären. Der Reihe nach erklärt er den Puruṣa, d. h. den persönlichen Geist, in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser, sodann den Geist, der als Spiegelbild oder Schatten, der im Echo, im Tone, im Traume, im menschlichen Körper oder im Auge erscheint, für das Brahman. Ajātašatru ist aber von keiner dieser Erklärungen befriedigt, so dafs schliefslich der gelehrte Brahmane zum König selbst in die Lehre geht, der ihm dann auseinandersetzt, dafs das wahre Brahman nur in dem erken-

---

[1]) Kauṣītaki-Up. IV und Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 1.



nenden Geist (Puruṣa) im Menschen, d. h. im Ātman, im Selbst, zu suchen sei. »Wie eine Spinne mit ihrem Gewebe aus sich herausgeht, wie von einem Feuer die kleinen Fünkchen nach allen Richtungen auseinanderfliegen, so gehen aus diesem Ātman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter und alle Wesen hervor.«

In ähnlicher Weise wird in einer berühmten Upaniṣadstelle der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Ātman dargetan. Da lesen wir:

»‚Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat.' Also sprach Prajāpati. Das vernahmen sowohl die Götter als auch die Dämonen, und sie sprachen: ‚Wohlan, wir wollen diesen Ātman erforschen, — den Ātman, durch dessen Erforschung man alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche erlangt. Und Indra machte sich auf von den Göttern, Virocana aber von den Dämonen, und beide kamen, ohne daſs sie sich verabredet hätten, mit Brennholz in der Hand zu Prajāpati[1]). Sie verweilten als Schüler zweiunddreiſsig Jahre bei ihm. Da sprach zu ihnen Prajāpati: ‚Wonach ist euer Verlangen, daſs ihr als Schüler hier gewohnt habt?' Und sie sprachen: ‚Der Ātman, von dem alles Böse gewichen, der frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Kummer, der ohne Hunger und ohne Durst ist, dessen Wünsche wahrhaft, dessen Entschlüsse wahrhaft sind, den soll man erforschen, den soll man zu erkennen suchen; der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, wer diesen Ātman gefunden und erkannt hat. Diese deine Rede, Ehrwürdiger, hat man vernommen. Nach diesem (Ātman) ist unser Verlangen; darum haben wir hier als Schüler bei dir gewohnt.'« (Prajāpati erklärt ihnen nun zuerst, daſs der Puruṣa im Auge oder im Schattenbild der Ātman sei. Virocana gibt sich damit zufrieden, kehrt zu den Dämonen zurück und verkündet ihnen die Lehre, daſs der Leib der Ātman sei, und daſs man nur den Leib zu erfreuen und zu pflegen brauche, um alle Welten zu erlangen. Indra aber sieht bald ein, daſs die von Prajāpati gegebene Erklärung nicht ernst gemeint sein könne. Unbefriedigt kehrt er zurück und weilt abermals zweiunddreiſsig Jahre als Schüler bei Prajāpati.) »Da sprach dieser zu ihm: ‚Der (Geist), der im Traume[2])

---

[1]) Der Schüler muſs beim Lehrer wohnen und ihm dienen, insbesondere für das heilige Feuer sorgen. »Mit Brennholz in der Hand kommen« heiſst daher so viel wie »als Schüler zu jemand in die Lehre gehen«.

[2]) So wie in den Upaniṣads die Entwicklung des Ātmanbegriffes durch die Vorstufen des Puruṣa im Auge, im Spiegelbild, im Schatten

froh umherschweift, der ist der Ātman, das ist das Unsterbliche, das Gefahrlose, das ist das Brahman.' Da zog Indra beruhigten Herzens von dannen.« (Ehe er aber noch zu den Göttern gelangt war, begriff er, daſs auch das Traumbild noch nicht der wahre Ātman sein könne. Abermals kehrt er zu Prajāpati zurück und weilt zweiunddreiſsig Jahre als Schüler bei ihm. Nun erklärt Prajāpati die Seele im traumlosen Tiefschlaf für den wahren Ātman. Indra ist auch damit noch nicht zufrieden, er kehrt zurück, und Prajāpati läſst ihn noch fünf Jahre bei sich wohnen, worauf er ihm endlich die Lehre vom wahren Ātman eröffnet.) »,O Indra, sterblich fürwahr ist dieser Leib, vom Tode in Besitz genommen. Er ist die Wohnstätte jenes unsterblichen, körperlosen Ātman. Von Lust und Unlust in Besitz genommen ist der mit dem Körper verbundene (Ātman), denn solange er mit dem Körper verbunden ist, gibt es für ihn keine Abwehr von Lust und Unlust. Wenn er aber körperlos ist, dann freilich berühren ihn Lust und Unlust nicht . . . Wenn nun das Auge auf den Äther dort gerichtet ist, so ist er der Geist (Puruṣa) im Auge, das Auge dient aber nur zum Sehen. Und der Ātman ist es, der da weiſs: „dies will ich riechen"; das Geruchsorgan dient nur zum Riechen. Und der Ātman ist es, der da weiſs: „dies will ich sprechen"; die Stimme dient nur zum Sprechen. Und der Ātman ist es, der da weiſs: „dies will ich hören"; das Gehörorgan dient nur zum Hören. Und der Ātman ist es, der da weiſs: „dies will ich denken"; das Denkorgan ist sein göttliches Auge. Er aber ist es, der sich freut, wenn er mit dem Denkorgan, diesem göttlichen Auge, die Gegenstände seiner Wünsche sieht. Ihn fürwahr, diesen Ātman, verehren die Götter in der Brahmanwelt; darum sind alle Welten von ihnen in Besitz genommen und alle ihre Wünsche erfüllt. Und der erlangt alle Welten und die Erfüllung aller Wünsche, der diesen Ātman gefunden hat und erkennt.' Also sprach Prajāpati, so sprach Prajāpati.« [1])

So wird also auch hier wieder der wahre Ātman als der wissende und erkennende Geist im Menschen erklärt. Daſs aber dieser Ātman mit dem Weltall eins ist und alles nur existiert,

---

und im Traumbild, wozu oft noch der Prāṇa oder Lebensodem kommt, bis zum wahren Ātman verfolgt wird, so finden wir in merkwürdiger Übereinstimmung auch bei den Naturvölkern den Atem, das Augenmännchen, das Spiegelbild, den Schatten und die Traumbilder als Vorstufen des Seelenglaubens. (Vgl. E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873, I, S. 422 ff. Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900, S. 247 ff.)

[1]) Chāndogya-Upaniṣad VIII, 7—12. Eine sehr freie poetische Bearbeitung dieses Stückes findet sich unter dem Titel »Die Belehrung der Götter« bei Luise Hitz, Ganga-Wellen, München 1893.



insofern es in dem erkennenden Selbst ist, lehrt das schöne Gespräch zwischen Yājñavalkya und Maitreyī. Yājñavalkya ist im Begriffe, sein Haus zu verlassen, um sein Leben als Einsiedler im Walde zu beschliefsen. Da will er zwischen seinen beiden Frauen die Teilung machen und teilt dies der einen, der Maitreyī, mit.

»Da sprach Maitreyī: ‚Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein?‘ — ‚Mit nichten!‘ sprach Yājñavalkya, ‚sondern wie das Leben der Wohlhabenden also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.‘ — Da sprach Maitreyī: ‚Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzest.‘ — Yājñavalkya sprach: ‚Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du; komm, setze dich, ich werde es dir erklären; du aber merke auf das, was ich dir sage.‘ Und er sprach: ‚Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb ...: fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb. Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyī; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst.‘« [1])

Eine der häufigsten Benennungen des Ātman in den Upaniṣads ist das Wort Prāṇa, d. h. »Lebensodem, Leben, Lebensprinzip«. Und zahlreiche Stellen der Upaniṣads beschäftigen sich mit diesem Prāṇa, welcher mit dem erkennenden Selbst eins ist; oder auch mit dem Verhältnis desselben zu den Organen der Seele, den sogenannten Prāṇas (prāṇāḥ, Plural von prāṇa). Diesen Organen — Sprache, Atem, Gesicht, Gehör und Denkorgan — entsprechen im Weltall fünf Naturkräfte: das Feuer, der Wind, die Sonne, die Weltgegenden und der Mond. Und von der Wechselwirkung zwischen den Organen und den Natur-

¹) Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 4. Übersetzung von P. Deussen, Sechzig Upanishads, S. 416 ff.

kräften ist in den Upaniṣads oft die Rede. Es ist das gewissermaſsen die von der Metaphysik allerdings nicht zu trennende Psychologie der Upaniṣads. Sehr beliebt ist das oft erzählte »psychologische Märchen« vom Rangstreit der Lebensorgane. Da wird erzählt, wie die Prāṇas oder Lebensorgane einst um den Vorrang stritten. Sie gingen zum Vater Prajāpati, daſs er ihren Streit schlichte.

»Er aber sprach zu ihnen: ‚Derjenige ist der Beste von euch, nach dessen Weggang sich der Körper am schlechtesten befindet.' Da zog die Sprache aus, und nachdem sie ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte sie zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?' ‚Gerade so', sagten sie, ‚wie Stumme, die nicht reden, aber mit dem Atem atmen, mit dem Gesicht sehen, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.' Und die Sprache begab sich wieder (in den Körper) hinein. Da zog das Gesicht aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?' ‚Gerade so', sagten sie, ‚wie die Blinden, die nicht sehen, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gehör hören und mit dem Denkorgan denken.' Und das Gesicht begab sich wieder hinein. Da zog das Gehör aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?' ‚Gerade so', sagten sie, ‚wie Taube, die nicht hören, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Denkorgan denken.' Und das Gehör begab sich wieder hinein. Da zog das Denkorgan aus, und nachdem es ein Jahr lang in der Fremde geweilt, kehrte es zurück und sprach: ‚Wie habt ihr ohne mich leben können?' ‚Gerade so', sagten sie, ‚wie Einfältige, die nicht denken, aber mit dem Atem atmen, mit der Sprache reden, mit dem Gesichte sehen und mit dem Gehöre hören.' Und das Denkorgan begab sich wieder hinein. Als aber nun der Atem (Prāṇa) ausziehen wollte, da riſs er die anderen Lebensorgane mit heraus, gerade so, wie ein edles Roſs die Pflöcke der Fuſsfesseln mit herausreiſst. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: ‚Ehrwürdiger, komm, du bist der Beste von uns. Ziehe nicht aus!' . . . Darum nennt man sie nicht die Sprachen, nicht die Gesichte, nicht die Gehöre, nicht die Denkorgane, sondern man nennt sie die Prāṇas, denn eben der Prāṇa ist sie alle.«[1])

Sowie die Lehre vom Prāṇa und den Prāṇas mit der Grundlehre vom Ātman zusammenhängt, so gibt dieselbe Lehre den Dichterphilosophen der Upaniṣads auch Anlaſs zu groſsartigen philosophischen Dichtungen, wie man sie wohl am besten be-

[1]) Chāndogya-Up. V. 1. Vgl. Bṛhadāraṇyaka-Up. VI, 1, 7—14.

zeichnen kann, über die Schicksale des individuellen Ātman, d. h. der menschlichen Seele, in den Zuständen des Wachens und des Träumens, des Schlafes und des Sterbens, und auf ihren Wanderungen ins Jenseits bis zu ihrer endlichen »Erlösung«, d. h. ihrem völligen Aufgehen in dem Brahman. So entwirft vor allem die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV, 3—4) von den Schicksalen der Seele ein Bild, welches, wie Deussen[1]) mit Recht bemerkt, »an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Litteratur und vielleicht in der Litteratur aller Völker dasteht.« Hier finden wir auch die Lehre von der Seelenwanderung und die mit ihr aufs engste zusammenhängende ethische Lehre vom Karman, der Tat, die mit der Sicherheit eines Naturgesetzes ihre Folgen haben mufs, zum erstenmal klar und deutlich entwickelt. Diese grofse, später — namentlich im Buddhismus — auf allen Gassen und Strafsen gepredigte Lehre von der Tat ist in den Upaniṣads noch ein grofses Mysterium. Ārtabhāga fragt den Yājñavalkya:

»,Yājñavalkya,' sagte er, ,wenn nach dem Tode dieses Menschen hier seine Stimme in das Feuer eingeht, sein Atem in den Wind, sein Gesicht in die Sonne, sein Denkorgan in den Mond, sein Gehör in die Weltgegenden, sein Leib in die Erde, seine Seele (Ātman) in den Äther, seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume und sein Blut und Samen im Wasser niedergelegt wird, — wo ist dann dieser Mensch?' ,Nimm mich bei der Hand, mein Lieber!' sprach Yājñavalkya. ,Ārtabhāga, wir beide wollen davon wissen; nicht gehört diese unsere Angelegenheit unter die Leute.' Und die beiden gingen hinaus und beredeten sich miteinander; und die Tat war es, wovon sie sprachen; die Tat war es, die sie priesen. Gut, fürwahr, wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat«[2]).

Ausführlicher wird diese Lehre dann im Anschlufs an die grofsartige Schilderung vom Auszug der Seele aus dem Körper behandelt. Da heifst es:

»Die Spitze seines Herzens beginnt zu leuchten, und bei dieser Leuchte zieht der Ātman aus, sei es aus dem Auge, oder aus dem Kopfe, oder aus anderen Körperstellen. Und indem er auszieht, folgt ihm der Lebensodem (Prāṇa) nach; und hinter dem ausziehenden Lebensodem her ziehen alle Lebensorgane hinaus, und auch das Bewufstsein folgt ihnen nach. Er aber, der Erkennende (der Ātman), ist

[1]) Sechzig Upanishads, S. 463.
[2]) Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 2, 13 f.

mit Erkenntnis ausgestattet. An ihm bleiben das Wissen und die Taten, die Erfahrungen des früheren Lebens, haften. Gleichwie eine Raupe, wenn sie an das Ende eines Grashalms gelangt ist, sich in sich selbst zusammenzieht, ebenso zieht sich der Mensch, wenn er den Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, in sein Selbst (Ātman) zusammen. Gleichwie eine Stickerin von einer Stickerei ein Teilchen abtrennt und daraus eine andere, ganz neue und schönere Form schafft, ebenso schafft sich der Mensch hier, nachdem er diesen Körper abgestreift hat und das Nichtwissen losgeworden ist, eine andere, ganz neue und schönere Form, die eines Ahnengeistes oder eines Gandharva, eines Brahman oder eines Prajāpati, eines Gottes oder eines Menschen oder die irgendeines anderen Wesens. . . . Wie er gehandelt, wie er gewandelt, so wird er; wer Gutes getan, wird als Guter, wer Böses getan, als Böser wiedergeboren. Gut wird er durch gute Tat, böse durch böse Tat. Darum sagt man ja: »Der Mensch hier ist ganz aus Begierde gebildet, und je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Entschlufs, und je nachdem sein Entschlufs ist, danach vollzieht er die Tat, und je nachdem er die Tat vollzieht, danach ist sein Geschick.'«[1])

Infolge dieser Lehre vom Karman spielt das moralische Element in den Upaniṣads eine weit gröfsere Rolle als in den Brāhmaṇas. Viel Raum für eine eigentliche Sittenlehre ist jedoch auch in den Upaniṣads nicht übrig. Verhältnismäfsig selten begegnen uns sittliche Vorschriften, wie sie z. B. in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 11) der Lehrer dem scheidenden Schüler mit auf den Lebensweg gibt:

»Sprich die Wahrheit, tue deine Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer (nach Beendigung der Lehrzeit) die liebe Gabe gebracht hast, sorge dafür, dafs der Faden deines Geschlechts nicht abreifse . . . Vernachlässige nicht die Zeremonien für die Götter und Manen. Ein Gott sei dir die Mutter, ein Gott sei dir der Vater, ein Gott sei dir der Lehrer, ein Gott sei dir der Gast« u. s. w.

Interessanter und viel mehr upaniṣad-artig als diese Moralvorschriften ist eine andere auf die Ethik bezügliche Stelle, die wir in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (V, 2) finden:

»Dreierlei Söhne des Prajāpati, die Götter, die Menschen und die Dämonen, weilten bei ihrem Vater Prajāpati als Schüler. Nachdem die Götter als Schüler da geweilt hatten, sprachen sie: ‚Sage uns etwas, Herr!' Und er sprach zu ihnen die Silbe ‚da' und sagte: ‚Habt ihr

[1]) Bṛhadāraṇyaka-Up. IV, 4, 2—5

das verstanden?‘ ‚Wir haben es verstanden,‘ sagten sie; ‚du hast uns gesagt: dāmyata (bezähmet euch).‘ ‚Jawohl,‘ sprach er; ‚ihr habt es verstanden.‘ — Da sprachen zu ihm die Menschen: ‚Sage uns etwas, Herr!‘ Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe ‚da‘ und sagte: ‚Habt ihr das verstanden?‘ ‚Wir haben es verstanden‘, sagten sie, ‚du hast zu uns gesagt: datta (spendet).‘ ‚Jawohl,‘ sprach er, ‚ihr habt es verstanden.‘ — Da sprachen zu ihm die Dämonen: ‚Sage uns etwas, Herr!‘ Und er sprach zu ihnen ebendiese Silbe ‚da‘ und sagte: ‚Habt ihr das verstanden?‘ ‚Wir haben es verstanden,‘ sagten sie; ‚du hast uns gesagt: dayadhvam (habet Mitleid).‘ ‚Jawohl,‘ sprach er; ‚ihr habt es verstanden.‘ — Und ebendieses ist es, was jene göttliche Stimme, der Donner, verkündet: da-da-da, das heifst: dāmyata, datta, dayadhvam. Darum lerne er diese drei Dinge: Selbstbezähmung, Freigebigkeit und Mitleid.«

Dafs uns aber solche ethische Lehren in den Upaniṣads nur selten begegnen, ist begreiflich genug. Nach der Lehre der Upaniṣads ist das höchste zu erstrebende Ziel die Vereinigung mit dem Brahman, und diese Vereinigung ist nur zu erreichen durch Aufgeben des Nichtwissens, durch Erkenntnis. Nur wer die Einheit des Ātman mit dem Brahman, die Einheit der Seele mit Gott erkannt hat, wird der Erlösung, d. h. der völligen Vereinigung mit dem Brahman, teilhaftig. Um aber dieses höchste Ziel zu erreichen, ist es notwendig, alle Werke, sowohl gute wie böse, aufzugeben. Opfer und fromme Werke führen ja immer nur zu neuen Wiedergeburten, das Wissen allein führt hinaus aus diesem Irrsal zum Einzigen und Ewigwahren. »Wie an dem Lotosblütenblatt das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weifs[1]).« Schon in den Brāhmaṇas und Āraṇyakas ist oft und oft von den Vorteilen die Rede, die demjenigen zuteil werden, der irgendeine Geheimlehre der Opferwissenschaft kennt, — »der dieses weifs«. Für die Upaniṣads aber ist nichts bezeichnender, als die unzählige Male wiederkehrende Verheifsung von Glück und Seligkeit, von irdischen Gütern und himmlischen Wonnen als Lohn für den, »der dieses weifs«. Der Gedanke, dafs Wissen nicht blofs Macht, sondern das höchste zu erstrebende Ziel sei, zieht sich durch alle Upaniṣads. Nicht nur Indra dient dem Prajāpati 101 Jahre als Schüler, sondern auch von Menschen wird oft berichtet, dafs sie jahrelang als Schüler einem Lehrer dienen, um von ihm

[1]) Chāndogya-Up. IV, 14, 3. Vgl. Kauṣītaki-Up. I, 4; III, 8.

irgendein Wissen überliefert zu erhalten. Könige sind bereit, Tausende von Kühen und Haufen Goldes dem Brahmanen zu schenken, der ihnen die Lehre vom wahren Ātman oder Brahman zu verkünden weiſs. Aber auch Brahmanen demütigen sich vor Königen, Reiche vor Bettlern, wenn diese, wie das nicht selten der Fall ist, im Besitze höherer Weisheit sind[1]). Ihren ergreifendsten Ausdruck hat aber diese Sehnsucht nach Wissen in der herrlichen Dichtung von Naciketas gefunden, welche uns die Kāṭhaka-Upaniṣad überliefert hat.

Der Jüngling Naciketas ist in die Unterwelt hinabgestiegen und der Todesgott hat ihm drei Wünsche freigestellt. Naciketas wünscht sich als erstes, daſs er wieder lebend zu seinem Vater zurückkehren möge, als zweites wünscht er sich himmlische Seligkeit. Da er aber den dritten Wunsch aussprechen soll, sagt er:

»Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch dahin ist:
‚Er ist,‘ sagt dieser; ‚er ist nicht,‘ sagt jener.
Das möchte ich, von dir belehrt, ergründen,
Das sei die dritte Gabe, die ich wähle!«

Darauf erwidert Yama, daſs diese Frage, was mit dem Menschen nach dem Tode geschehe, so schwer zu ergründen sei, daſs selbst die Götter einst darüber in Zweifel gewesen; und er bittet den Jüngling auf diesen seinen Wunsch zu verzichten:

»Wähl hundertjährige Kinder dir und Enkel,
Viel Herden, Elefanten, Gold und Rosse,
Erwähle groſsen Grundbesitz an Land dir,
Und lebe selbst, soviel du willst der Herbste!

Wenn dies als Wunsch du schätzest gleich an Werte,
So wähle Reichtum dir und langes Leben,
Ein Groſser, Naciketas, sei auf Erden,
Ich mache zum Genieſser aller Lust dich.

Was schwer erlangbar ist an Lust hienieden,
Erbitte nach Belieben alle Lust dir, —
Schau hier auf Wagen holde Frau'n mit Harfen,
Wie solche nicht von Menschen zu erlangen.
Ich schenke dir sie, daſs sie dich bedienen, —
Nur frag nicht, Naciketas, nach dem Sterben!«

---

[1]) Vgl. oben S. 198 ff.

Naciketas aber läfst sich durch diese Verheifsungen irdischer Güter von seinem Wunsch nicht abbringen:

»Was uns, o Tod, gegönnt an Kraft der Sinne,
Die Sorge für das Morgen macht es welken.
Auch ganz gelebt, ist doch nur kurz das Leben. —
Behalte deine Wagen, Tanz und Spiele.

Durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen!
Wen lockte Reichtum, der dir sah ins Auge?
Lafs leben uns, solang es dir genehm ist!
Als Gabe aber wähle ich nur jene. . . .

Worüber jener Zweifel herrscht hienieden,
Was bei dem grofsen Hingang wird, das sag uns;
Der Wunsch, der forschend dringt in dies Geheimnis,
Den wählt, und keinen andern, Naciketas.«

Da preist Yama, der Todesgott, den Naciketas, dafs er das Wissen und nicht die Lüste gewählt, und teilt ihm endlich die Lehre von der Unsterblichkeit des Ātman mit [1]).

Wie aber diese Hochschätzung des Wissens nicht nur zur Abkehr von irdischen Genüssen, sondern zur Weltverachtung überhaupt führt, das zeigt uns eine andere Upaniṣad, in welcher zum erstenmal jener pessimistische Grundzug des indischen Denkens zutage tritt, der uns in der späteren indischen Litteratur immer wieder begegnen wird. Da lesen wir [2]):

»Es begab sich, dafs ein König mit Namen Bṛhadratha, nachdem er seinen Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte, in der Erkenntnis, dafs dieser Leib vergänglich ist, sich der Entsagung zuwandte und in den Wald hinauszog. Dort gab er sich der höchsten Kasteiung hin, indem er in die Sonne schauend und mit emporgereckten Armen dastand. Nach Ablauf von eintausend Tagen nahte sich ihm . . . der des Ātman kundige, verehrungswürdige Śākāyanya. ‚Stehe auf, stehe auf und wähle dir einen Wunsch!‘ so sprach er zu dem Könige. Der

---

[1]) Die obigen Verse in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 270 f. Eine sehr freie poetische Bearbeitung des Gedichtes gibt Luise Hitz, Ganga-Wellen, München 1893. Ohne gegen den Geist der Upaniṣad zu verstofsen, hat die Dichterin die im Original etwas fragmentarische und zerfahrene Darstellung zusammengedrängt und zu einem Ganzen abgerundet.

[2]) Maitrāyaṇa-Up. I, 2—4 in der Übersetzung von Deussen, Sechzig Upanishads, S. 315 ff.

bezeugte ihm seine Verehrung und sprach: ‚O Ehrwürdiger! ich bin nicht des Ātman kundig. Du kennst seine Wesenheit, wie wir vernommen; diese wollest du uns erklären!'« (Der Brahmane will ihm diesen Wunsch ausreden und fordert ihn auf, sich etwas anderes zu wünschen. Da bricht der König in die Worte aus:) »O Ehrwürdiger! In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen! In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen! Auch sehen wir, dafs diese ganze Welt vergänglich ist, so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.« (Es folgt dann eine Aufzählung von Königen und Helden der Vorzeit, die zugrunde gehen mufsten, sowie von Göttern und Halbgöttern, die alle der Vernichtung anheimfallen.) »Aber was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andere Dinge, — Vertrocknung grofser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, . . . Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle, — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude geniefsen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren mufs! Darum errette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem blinden (wasserlosen) Brunnenloche. Du, o Ehrwürdiger, bist unsere Zuflucht.«

Es ist aber bemerkenswert, dafs diese Stelle, zu der sich sowohl in der buddhistischen wie in der späteren Sanskritlitteratur zahlreiche Parallelen finden liefsen, einer der späteren Upaniṣads angehört. Denn die Maitrāyaṇa-Upaniṣad steht durch Sprache und Stil der klassischen Sanskritlitteratur näher als dem Veda und ist entschieden nachbuddhistisch[1]). In den alten vedischen Upaniṣads finden sich nur erst die Keime des Pessimismus in der Lehre von der Nichtwirklichkeit der Welt. Wirklich ist ja nur das Brahman, und dieses ist der Ātman, die Seele, »welche über den Hunger und den Durst, den Schmerz und den Wahn, das Alter und den Tod erhaben ist«. »Was davon verschieden ist, das ist voll von Leiden«, — ato'nyad ārtam[2]).

[1]) Maitr.-Up. VII, 8 f. enthält deutliche Anspielungen auf die Buddhisten als Ketzer.

[2]) Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 5.

Aber »was davon verschieden ist«, existiert ja gar nicht in Wirklichkeit, und darum ist auch das Leid und Weh der Welt nicht wirklich. Der Wissende, der die Lehre von der Einheit begriffen hat, kennt keine Furcht, keinen Schmerz. »Der die Wonne des Brahman kennt, für den gibt es keine Furcht.« »Wo wäre Wahn, wo Kummer für den, der die Einheit kennt?« »Wonne« (ānanda) ist ein Name des Brahman. »Aus Wonne bestehend« (ānandamaya) ist der Ātman. Und wie ein Triumphgesang des Optimismus klingen die Worte einer Upaniṣad: »Wonne ist das Brahman. Denn wahrlich, aus der Wonne entstehen alle diese Wesen, durch die Wonne leben sie, nachdem sie entstanden, und in die Wonne gehen sie, wenn sie dahinscheiden, wieder ein.«[1])

So ist die Lehre der Upaniṣads im Grunde nicht pessimistisch. Freilich ist nur ein kleiner Schritt von dem Glauben an die Nichtwirklichkeit der Welt zur Weltverachtung. Je überschwenglicher die Wonne des Brahman gepriesen wurde, desto nichtiger, desto wertloser erschien das irdische Dasein[2]). Darum hat auch der Pessimismus der späteren indischen Philosophie seine Wurzeln doch in den Upaniṣads.

In der Tat wurzelt ja die ganze spätere Philosophie der Inder in den Upaniṣads. Ihre Lehren bildeten die Grundlage für die Vedānta-Sūtras des Bādarāyaṇa, ein Werk, von welchem ein späterer Schriftsteller[3]) sagt: »Dieses Lehrbuch ist das hauptsächlichste von allen Lehrbüchern. Alle anderen Lehrbücher dienen nur zu seiner Ergänzung. Darum sollen es alle, die nach Erlösung streben, hochhalten.« Auf diesem Lehrbuch sind die theologisch-philosophischen Systeme des Śaṅkara und des Rāmānuja aufgebaut, deren Anhänger noch heute nach Millionen zählen. Aber auch alle anderen philosophischen Systeme und Religionsbekenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte in Indien erstanden sind, der ketzerische Buddhismus nicht minder als die orthodox-brahmanische Religion der nachbuddhistischen Zeit, sind auf dem Boden der Upaniṣadlehren erwachsen.

---

[1]) Taittirīya-Up. II, 9. III, 6. Īśā-Up. 7.

[2]) Vgl. M. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie. S. 116–120.

[3]) Madhusūdana Sarasvatī (in Webers »Indischen Studien« I, S. 9 und 20).

Was aber diesen philosophischen Dichtungen — man kann sie kaum besser bezeichnen — eine so ungeheure Macht über die Gemüter verliehen hat, das war nicht der Glaube an ihre göttliche Offenbarung — galten doch auch die einfältigsten Hymnen und die blödsinnigsten Brāhmaṇastellen als von der Gottheit verkündet —, sondern vielmehr der Umstand, dafs sie in die Sprache der Poesie gekleidet, sich ebensosehr an die Herzen, als an die Geister wandten. Und nicht darum haben die Upaniṣads über den Zeitraum von Jahrtausenden hinweg auch uns noch vieles zu sagen, weil sie, wie Schopenhauer behauptet, die »Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit« darstellen und »fast übermenschliche Konzeptionen« enthalten, »deren Urheber kaum als blofse Menschen denkbar sind«[1]; nicht darum, weil, wie Deussen meint, diesen Denkern »wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschlufs über das letzte Geheimnis des Seins geworden«, und weil — womit Deussen den Offenbarungsglauben der Inder zu rechtfertigen sucht — in den Upaniṣads »philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben«[2]; sondern darum, weil diese alten Denker so ernstlich um die Wahrheit ringen, weil in ihren philosophischen Dichtungen das ewig unbefriedigte menschliche Sehnen nach Wissen so innigen Ausdruck gefunden hat. Nicht »übermenschliche Konzeptionen« enthalten die Upaniṣads, sondern — das ist es gerade, was sie uns so wertvoll macht — menschliche, ganz und gar menschliche Versuche, der Wahrheit näherzukommen.

Für den Geschichtsforscher aber, der die Geschichte des menschlichen Denkens verfolgt, haben die Upaniṣads noch eine weit gröfsere Bedeutung. Von den mystischen Lehren der Upaniṣads zieht sich ein Gedankenstrom zur Mystik des persischen Sufiismus, zur mystisch-theosophischen Logoslehre der Neuplatoniker und der alexandrinischen Christen bis zu den Lehren der christlichen Mystiker Eckhart und Tauler und endlich zur Philosophie des grofsen deutschen Mystikers des neunzehnten Jahrhunderts

---

[1]) Hecker a. a. O., S. 7.

[2]) Deussen, System des Vedânta, S. 50, 99 f. Welche Übertreibungen

— Schopenhauers[1]). Was Schopenhauer den Indern verdankte, hat er uns selbst oft genug gesagt. Plato, Kant und »die Veden« (worunter bei Schopenhauer immer die Upaniṣads zu verstehen sind) nennt er selbst seine Lehrer. In seinem für die akademische Vorlesung bestimmten Manuskript schrieb er: »Die Resultate dessen, was ich Ihnen vorzutragen gedenke, stimmen überein mit der ältesten aller Weltansichten, nämlich den Vedas.« Die Erschliefsung der Sanskritlitteratur bezeichnet er als »das gröfste Geschenk unseres Jahrhunderts«, und er prophezeit, dafs der indische Pantheismus zum Volksglauben auch im Okzident werden dürfte. Geradezu wundervoll erscheint ihm die Übereinstimmung seines eigenen Systems mit dem der Upaniṣads, und er sagt uns, »dafs jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von ihm mitgeteilten Gedanken ableiten liefse, obgleich keineswegs auch umgekehrt diese schon dort zu finden sei«. Es ist ja bekannt, dafs auf seinem Tisch das Oupnek'hat aufgeschlagen lag und er darin vor dem Schlafengehen seine »Andacht« verrichtete. Und er sagt von diesem Buche: »Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«[2]) Die Grundlehre der Upaniṣads aber ist dieselbe, welche nach Schopenhauer »zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen war«, nämlich die Einheitslehre, d. h. die Lehre, »dafs alle Vielheit nur scheinbar sei, dafs in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach- und nebeneinander, sich darstellen, doch nur eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestiert«[3]). Und wenn Ludwig Stein recht hat, der unlängst sagte: »Die Philosophie der Gegenwart ist der Monismus, das heifst die Einheitsdeutung alles Weltgeschehens,«[4]) — dann ist diese »Philosophie der Gegenwart« vor drei Jahrtausenden schon die Philosophie der alten Inder gewesen.

---

[1]) Über Schopenhauer als Mystiker vgl. Hecker a. a. O., S. 85 f.

[2]) Parerga und Paralipomena, herausg. von J. Frauenstädt, II. S. 427 (§ 185). Hecker a. a. O., S. 6 ff.

[3]) Schopenhauer, Grundlage der Moral, § 22. (Werke, herausg. von J. Frauenstädt, IV, S. 268 ff.)

[4]) Beilage der »Neuen freien Presse«, 10. Juli 1904.

Die Vedāngas.

In einer der Upaniṣads wird uns gesagt, daſs es zweierlei Wissenschaften gibt, eine höhere und eine niedrigere. Die höhere ist die, durch welche das unvergängliche Brahman erkannt wird, die niedrigere aber besteht aus »Rigveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda, Phonetik, Ritual, Grammatik, Etymologie, Metrik und Astronomie«[1]). Dies ist die älteste Aufzählung der sogenannten sechs Vedāngas, d. h. der sechs »Glieder« oder Hilfswissenschaften des Veda[2]). Ursprünglich sind damit weder eigene Bücher noch eigene Schulen gemeint, sondern nur Lehrgegenstände, welche in den vedischen Schulen selbst gelernt werden muſsten, um die vedischen Texte zu verstehen. Wir finden daher die Anfänge der Vedāngas bereits in den Brāhmaṇas und Āraṇyakas, wo wir neben den Erklärungen des Opferrituals auch bereits gelegentlich phonetische, grammatische, etymologische, metrische und astronomische Auseinandersetzungen finden. Im Laufe der Zeit wurden aber diese Gegenstände mehr systematisch behandelt, und es entstanden — immer noch innerhalb der vedischen Schulen — besondere Fachschulen für jede der sechs Hilfswissenschaften des Veda. Aus diesen sind dann eigene Lehrtexte, »Lehrbücher«, hervorgegangen, die in einem eigentümlichen, zum Auswendiglernen bestimmten Prosastil abgefaſsten Sūtras.

Das Wort sūtra bedeutet ursprünglich »Faden«, dann eine »kurze Regel«, einen in wenigen Worten zusammengedrängten Lehrsatz. Wie nämlich — dies dürfte die Erklärung des Bedeutungsüberganges sein — aus mehreren Fäden ein Gewebe gemacht wird, so wird aus solchen kurzen Lehrsätzen ein Lehrsystem[3]) zusammengewoben. Ein gröſseres Werk, welches aus einer Aneinanderreihung solcher Sūtras besteht, heiſst dann ebenfalls Sūtra[4]). Der Zweck dieser Werke ist ein rein praktischer.

[1]) Muṇḍaka-Up. I, 1, 5: ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvavedaḥ | šikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣam ||

[2]) Vgl. oben S. 51 und Ludwig, Der Rigveda III, S. 74 ff.

[3]) Ähnlich bedeutet das Wort tantra ursprünglich »Gewebe«, dann ein Lehrsystem, ein litterarisches Werk, ein Buch.

[4]) Man vergleiche das Wort brāhmaṇa, welches ursprünglich »Ausspruch eines Theologen« bedeutet, dann kollektivisch für die Sammlungen solcher Aussprüche gebraucht wird, und das Wort upaniṣad, welches zuerst eine Geheimlehre, dann aber ein gröſseres Werk, eine Sammlung von Geheimlehren bezeichnet. (Oben S. 164 und 207 f.)



Es soll in denselben irgendein Wissen systematisch in gedrängter Kürze dargestellt werden, so dafs es der Schüler leicht auswendig lernen kann. Es gibt wohl in der ganzen Litteratur der Welt nichts Ähnliches wie diese Sūtras der Inder. Dem Verfasser eines solchen Werkes ist es darum zu tun, in möglichst wenigen Worten — selbst auf Kosten der Klarheit und Verständlichkeit — möglichst viel zu sagen. Der Grammatiker Patañjali hat den oft zitierten Ausspruch getan, dafs ein Sūtraverfasser sich über die Ersparnis eines halben kurzen Vokals ebenso freue wie über die Geburt eines Sohnes. Nur durch Beispiele ist es möglich, eine Vorstellung von der ganz eigenartigen aphoristischen Prosa dieser Werke, dem Sūtrastil, zu geben. Was in den beiden folgenden Stellen in unserer Übersetzung in Klammern gegeben ist, mufs ergänzt werden, um den Sinn der abgerissenen Worte verständlich zu machen:

Āpastambīya-Dharmasūtra I, 1, 1, 4—8:

Sūtra 4: (Es gibt) vier Kasten: Brahmanen, Kṣatriyas, Vaiśyas und Śūdras.

Sūtra 5: Von diesen (ist) immer die vorhergehende der Geburt nach besser (als jede folgende).

Sūtra 6: Für (diejenigen, welche) nicht Śūdras (sind) und nicht böse Handlungen begangen haben, (ist vorgeschrieben:) Schülerweihe, Vedastudium, Feueranlegung; und (diese heiligen) Handlungen (sind) fruchtbringend (in dieser Welt und in der nächsten).

Sūtra 7: Gehorsam gegen die anderen Kasten (ist die Pflicht) der Śūdras.

Sūtra 8: Bei jeder vorhergehenden Kaste (ist) das Heil gröfser (d. h. je höher die Kaste ist, welcher ein Sūdra dient, desto gröfser ist das Heil, welches ihm dafür im Jenseits zuteil wird).

Gobhila-Gṛhyasūtra I, 5, 1—5; 8—9:

Sūtra 1: Nun beim Neu- und Vollmond (d. h. am Neumondstag und am Vollmondstag sind die folgenden Zeremonien zu verrichten):

Sūtra 2: An dem Vollmondstag (wo der Mond) zur (Zeit der Abend-) Dämmerung (aufgeht) soll er fasten.

Sūtra 3: Einige (Lehrer sagen): an dem (darauf)folgenden (Tag, d. h. wenn der Mond kurz nach Sonnenuntergang aufgeht, soll er fasten).

Sūtra 4: Ferner (soll er fasten) an dem Tage, an welchem der Mond nicht gesehen wird, (indem er) diesen als den Neumondstag (ansieht).

Sūtra 5: Am Ende der Monatshälften soll man fasten, am Anfang der Monatshälften soll man opfern (d. h. den Opfern am Neumondstag oder am Vollmondstag soll immer ein Fasttag vorhergehen).

Sūtra 8: An welchem Tage aber der Mond nicht gesehen wird, den

mache man zum Neumondstage (d. h. den soll man als den Neumondstag feiern).

Sūtra 9: Auch wenn (der Mond) nur einmal (des Tages gerade noch ein wenig) gesehen wird, (kann man diesen Tag als Neumondstag feiern; dann sagt man nämlich,) daſs (der Mond bereits) seinen Weg zurückgelegt hat.

Der Sanskrittext enthält also nur die nicht-eingeklammerten Worte. Der Schüler lernte nur diese aphoristischen Sätze auswendig; die notwendigen Erklärungen erhielt er vom Lehrer. In späteren Zeiten wurden diese Erklärungen der Lehrer auch niedergeschrieben, und sie sind uns in den umfangreichen Kommentaren erhalten, die es zu allen Sūtratexten gibt, und ohne welche die Sūtras für uns zumeist unverständlich sein würden. Hervorgegangen ist dieser eigentümliche Sūtrastil aus der Prosa der Brāhmaṇas. Diese aus fast lauter kurzen Sätzen bestehende Prosa der Brāhmaṇas, welcher die indirekte Rede ganz fehlt, in welcher die Aufeinanderfolge von Hauptsätzen nur selten durch einen Relativsatz oder Konditionalsatz unterbrochen wird, und deren Eintönigkeit bloſs durch Partizipialkonstruktionen eine gewisse Abwechslung erfährt; in denen ferner — trotz einer gewissen Weitschweifigkeit, die sich namentlich in unbeholfenen Wiederholungen zeigt — vieles ungesagt bleibt, was sich beim mündlichen Vortrag und Unterricht von selbst versteht, während wir es in unseren Übersetzungen ergänzen müssen [1]), — diese Prosa konnte leicht durch eine mehr und mehr übertriebene Vereinfachung zu solchen lapidarischen, abgehackten, bloſs durch die allernotwendigsten Partikeln aneinandergereihten Sätzen umgemodelt werden, wie sie uns in den Sūtras vorliegen. Zum Zweck der gröſseren Silbenersparnis und einer noch knapperen Zusammenfassung trat nur noch e i n neues Element hinzu: die Bildung langer Komposita, denen wir in den Sūtras zum erstenmal begegnen, und die dann für die klassische Sanskritlitteratur besonders charakteristisch geworden ist und in späterer Zeit immer mehr überhandgenommen hat. Daſs der Sūtrastil sich aus der Prosa der Brāhmaṇas entwickelt hat, kann man noch deutlich daraus ersehen, daſs in den ältesten Sūtratexten häufig Zitate aus den Brāhmaṇas vorkommen und öfters auch, ohne

---

[1]) Vgl. oben S. 176 Anm. 1.

dafs zitiert wird, brāhmaṇaartige Stellen sich mitten unter den Sūtras finden [1]).

Die Rituallitteratur.

Die ältesten Sūtrawerke sind denn auch in der Tat diejenigen, welche sich auch inhaltlich unmittelbar an die Brāhmaṇas und Āraṇyakas anschliefsen. Ja, in dem Aitareya-Āraṇyaka finden sich tatsächlich Stücke, welche nichts anderes als Sūtras sind und von der Überlieferung selbst den Sūtraverfassern Āšvalāyana und Šaunaka zugeschrieben und als nicht-offenbart bezeichnet werden [2]). Auch zum Sāmaveda gehören einige nur zu Unrecht als »Brāhmaṇas« bezeichnete Werke, die in Wirklichkeit Sūtras sind und ihrem Inhalte nach zur Vedāṅgalitteratur gezählt werden müssen. Das Ritual (kalpa), welches ja den Hauptinhalt der Brāhmaṇas ausmacht, ist denn auch dasjenige Vedāṅga, welches zuerst eine systematische Behandlung in eigenen Lehrbüchern, den sogenannten Kalpasūtras, erfahren hat. Sie entsprangen dem Bedürfnis, die Regeln für das Opferritual in einer kürzeren, mehr übersichtlichen und zusammenhängenden Form für die praktischen Zwecke der Priester zusammenzustellen. Je nachdem sich diese Kalpasūtras mit den in den Brāhmaṇas gelehrten Šrautaopfern oder mit den häuslichen Zeremonien und Opfern des täglichen Lebens, den Gṛhyariten, beschäftigen, heifsen sie Šrautasūtras und Gṛhyasūtras [3]).

Die Šrautasūtras enthalten demnach die Vorschriften über die Anlegung der drei heiligen Opferfeuer, über das Feueropfer (Agnihotra), die Neu- und Vollmondsopfer, die Jahreszeitenopfer, das Tieropfer und namentlich über das Somaopfer mit seinen zahlreichen Abarten [4]). Sie sind für uns die wichtigste Quelle für das Verständnis des indischen Opferkultes, und ihre

---

[1]) So sind einzelne Abschnitte des Šāṅkhāyana-Šrautasūtra in Stil und Charakter den Brāhmaṇas ähnlich (Weber, Indische Litteraturgeschichte, S. 59. Hillebrandt in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Šāṅkhāyana-Šrautasūtra). Auch in dem Baudhāyana-Kalpasūtra gibt es zahlreiche Stellen, die sich ganz wie Brāhmaṇas lesen.

[2]) Vgl. Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 314 f., 339.

[3]) Vgl. oben S. 50 f. und 139 f.

[4]) Vgl. oben S. 150 ff.

Bedeutung als religionsgeschichtliche Quellen kann nicht hoch genug veranschlagt werden [1]).

Noch mannigfaltiger und in mancher Hinsicht interessanter ist der Inhalt der Gṛhyasūtras [2]). Sie enthalten nämlich die Vorschriften über alle Gebräuche, Zeremonien und Opfer, durch welche das Leben des Inders von dem Augenblick an, wo er im Mutterschofse empfangen wird, bis zu seiner Todesstunde und noch darüber hinaus durch die Totenzeremonien und den Seelenkult eine höhere »Weihe« — was die Inder saṃskāra nennen — empfängt. Wir finden demnach in diesen Werken eine grofse Menge von echt volkstümlichen Sitten und Gebräuchen ausführlich behandelt, die sich auf die Empfängnis, die Geburt, die Wöchnerin und das neugeborene Kind, die Namengebung, den ersten Ausgang und die erste Speisung des Kindes beziehen; wir finden genaue Vorschriften über das Haarscheren des Knaben, die Einführung des Schülers beim Lehrer (upanayana oder »Schülerweihe«), die Lebensweise des Brahmacārin oder Veda-

---

[1]) Von einem Śrautasūtra gibt es bis jetzt keine Übersetzung. Jedoch ist der Inhalt dieser Werke zum Teil in den Werken von A. Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1879, und Julius Schwab, Das altindische Tieropfer, Erlangen 1886, verarbeitet. Die gesamte Rituallitteratur, sowie die Hauptzüge des Rituals selbst, sowohl der Śrauta- wie der Gṛhyazeremonien, hat A. Hillebrandt im »Grundrifs«, Bd. III, Heft 2 (Rituallitteratur. Vedische Opfer und Zauber, Strafsburg 1897) ausführlich behandelt. Die Bedeutung der Śrautasūtras für die allgemeine Religionswissenschaft haben zuerst H. Hubert und M. Maufs in ihrem »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice« (Année Sociologique, Paris 1897—1898, pp. 29—138) vollauf gewürdigt.

[2]) Die Gṛhyasūtras sind leicht zugänglich in folgenden Ausgaben und Übersetzungen: Indische Hausregeln. Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. I. Âçvalâyana. Leipzig 1864—65. II. Pâraskara. Leipzig 1876 und 1878 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes III, IV und VI.) Das Çāṅkhāyanagṛihyam (Sanskrit und deutsch) von H. Oldenberg (im 15. Band der »Indischen Studien«). Das Gobhilagṛhyasūtra, herausgegeben und übersetzt von Friedrich Knauer. Dorpat 1884 und 1886. Vgl. auch M. Bloomfield, Das Gṛhyasaṃgrahapariçishṭa des Gobhilaputra (in ZDMG., Bd. XXXV), und P. v. Bradke, Über das Mānava-Gṛhya-Sūtra (in ZDMG., Bd. XXXVI). Eine englische Übersetzung der wichtigsten Gṛhyasūtras hat H. Oldenberg in den Sacred Books of the East, Vols. 29 und 30, veröffentlicht.

schülers, das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und die Entlassung des Schülers aus dem Dienste des Lehrers. In ausführlichster Weise werden dann namentlich die Gebräuche bei der Werbung, Verlobung und Hochzeit dargestellt. Hier in den Gṛhyasūtras werden auch die schon im Šatapatha-Brāhmaṇa (XI, 5, 6) erwähnten »fünf grofsen Opfer« ausführlich beschrieben. »Das sind in der Tat grofse Opferfeste,« heifst es emphatisch in dem Brāhmaṇa, und »grofse Opfer« werden sie genannt, weil die Vollziehung derselben zu den wichtigsten religiösen Pflichten eines jeden Hausvaters gehört, obgleich sie in Wirklichkeit nur aus kleinen Spenden und wenigen, einfachen Zeremonien bestehen. Es sind dies die täglichen Opfer an die Götter, Dämonen und Manen, die nur in dem andächtigen Auflegen eines Holzscheites auf das heilige Feuer des Herdes, einigen Speiseresten, einer Wasserspende zu bestehen brauchen, ferner die Bewirtung eines Gastes (als »Opfer an die Menschen« bezeichnet) und fünftens das als »Opfer an das Brahman (oder die Ṛṣis)« gedachte tägliche Lesen eines Veda-Abschnittes. Die einfachen Abend- und Morgenopfer, Neu- und Vollmondsopfer und die mit Opfern verbundenen Jahresfeste (aus denen die zu den Šrautaopfern gehörigen Agnihotra-, Daršapūrṇamāsa- und Cāturmāsyaopfer hervorgegangen sein dürften) finden wir ebenfalls in den Gṛhyasūtras dargestellt. Ferner werden uns die Bräuche und Zeremonien geschildert, die sich auf den Hausbau, die Viehzucht und die Landwirtschaft beziehen, desgleichen die Zauberriten, welche zur Abwehr von Krankheiten und unglückbedeutenden Vorzeichen dienen sollen, wie auch Beschwörungen und Riten für Liebeszauber u. dgl. Endlich behandeln die Gṛhyasūtras auch die Totengebräuche und die Manenopfer (Šrāddhas), die aber für so wichtig galten, dafs sie bald in eigenen Texten (Šrāddhakalpas) mit grofser Umständlichkeit behandelt worden sind[1]).

So gewähren uns denn diese Gṛhyasūtras, so unbedeutend sie auch als Litteraturwerke sein mögen, einen tiefen Einblick in das

[1]) Um die Erforschung der Totengebräuche und des Ahnenkults auf Grund der indischen Rituallitteratur hat sich namentlich W. Caland verdient gemacht durch die Werke: Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888. Altindischer Ahnenkult. Leiden 1893. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam 1896.

Leben der alten Inder. Sie sind in der Tat für den Kulturforscher ein wahrer Schatz. Man denke nur, wie mühsam sich der Altertumsforscher die Nachrichten über das tägliche Leben der alten Griechen und Römer aus den verschiedensten Werken zusammensuchen mufs. Hier in Indien haben wir nun in diesen unscheinbaren Sūtratexten in der Form von Regeln und Vorschriften die zuverlässigsten Nachrichten — wir können sagen: von Augenzeugen — über das tägliche Leben der alten Inder. Sie sind gleichsam die »Folklore-Journals« des alten Indiens. Zwar schildern sie das Leben des indischen Hausvaters nur von der religiösen Seite, da aber die Religion bei den alten Indern das ganze Dasein durchdrang, so sehr, dafs eigentlich nichts geschehen konnte, ohne dafs auch zugleich eine religiöse Zeremonie stattfand, sind sie für den Völkerforscher ganz unschätzbare Quellen für die volkstümlichen Sitten und Bräuche jener alten Zeit. Um so wichtiger sind sie, da sich, wie man längst entdeckt hat, zu den in den Gṛhyasūtras geschilderten Bräuchen zahlreiche Parallelen in den Sitten und Gebräuchen anderer indogermanischer Völker finden. Insbesondere hat die Vergleichung der griechischen, römischen, germanischen und slavischen Hochzeitsbräuche mit den in den Gṛhyasūtras enthaltenen Vorschriften gelehrt, dafs die Verwandtschaft der indogermanischen Völker sich nicht auf die Sprache beschränkt, sondern dafs diese sprachverwandten Völker auch in ihren Sitten und Bräuchen viele gemeinsame Züge aus vorgeschichtlicher Zeit bewahrt haben[1]).

---

[1]) Vgl. E. Haas und A. Weber, Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛihyasūtra (im fünften Band der »Indischen Studien«). L. v. Schroeder, Die Hochzeitsgebräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin 1888. B. W. Leist, Altarisches Jus gentium. Jena 1889. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern. (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XL. Wien 1892.) M. Winternitz, On a Comparative Study of Indo-European Customs, with special reference to the Marriage Customs (The International Folk-Lore Congress 1891, Papers and Transactions, London 1892, pp. 267—291.) O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Strafsburg 1901, S. 353 ff. Th. Zachariae, Zum

Nicht minder wichtig ist eine dritte Klasse von Lehrbüchern, die sich unmittelbar an die Gṛhyasūtras anschliefst und wohl nur als Fortsetzung derselben entstanden ist, nämlich die Dharmasūtras, d. h. Lehrbücher, welche über den Dharma handeln. Dharma bedeutet aber sowohl »Recht, Pflicht, Gesetz« als auch »Religion, Sitte, Brauch«. Diese Werke behandeln daher sowohl das weltliche als das religiöse Recht, die ja in Indien gar nicht zu trennen sind. Sie geben Regeln und Vorschriften über die Pflichten der Kasten und der Lebensstufen (Āšramas). Durch diese Werke gelang es den Brahmanen, das altindische Gewohnheitsrecht zu ihren Gunsten umzugestalten und ihren Einflufs nach allen Seiten geltendzumachen. Wir werden auf diese Dharmasūtras in dem Abschnitt über die Rechtslitteratur noch eingehender zu sprechen kommen. Hier mufsten sie nur erwähnt werden, weil sie ebenso wie die Šrauta- und Gṛhyasūtras in den vedischen Schulen entstanden sind und mit diesen einen Bestandteil der Kalpasūtras oder Lehrbücher des Rituals bilden.

Zu diesen Kalpasūtras gehören schliefslich auch noch die Šulvasūtras, die sich unmittelbar an die Šrautasūtras anschliefsen. Sie enthalten genaue Regeln über die Ausmessung — šulva bedeutet »Mefsschnur« — und den Bau des Opferplatzes und der Feueraltäre und sind als die ältesten Werke über die indische Geometrie für die Geschichte der Wissenschaft von nicht geringer Bedeutung.

Von grofser Wichtigkeit sind die Šrauta- und Gṛhyasūtras auch für die Vedaerklärung. Sie enthalten nämlich nicht nur die Regeln für das Ritual, sondern auch für die Verwendung (viniyoga) der Mantras, d. h. der Gebete und Formeln. Es sind dies zumeist Verse oder Yajussprüche, welche in den vedischen Saṃhitās vorkommen; und für die richtige Erklärung derselben ist ihre Verwendung bei den Opferriten keineswegs gleichgültig. Oft genug haben zwar die Mantras mit den Opferhandlungen, für welche sie vorgeschrieben werden, nichts zu tun — und es ist religionsgeschichtlich ungemein interessant, zu sehen, wie oft Gebete für Zwecke verwendet werden, zu denen sie gar nicht passen, und wie sie oft ganz mifsverstanden, falsch aufgefafst

altindischen Hochzeitsritual (in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, S. 135 ff., 211 ff.

oder auch willkürlich verändert worden sind —, aber zuweilen gibt doch ihre rituelle Verwendung den Schlüssel zur Erklärung einer schwierigen Vedastelle. In der Regel sind die Mantras in den Sūtras eingeschlossen und werden in denselben teils vollständig, teils nur mit den Anfangsworten der als bekannt vorausgesetzten Verse angeführt.

Die Mantras sind es auch, durch welche die Kalpasūtras ihre Zugehörigkeit zu bestimmten vedischen Schulen am deutlichsten zum Ausdruck bringen. So geben z. B. die zum schwarzen Yajurveda gehörigen Śrauta- und Gṛhyasūtras die Gebete in der Form, welche sie in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda haben; und sie geben die Verse oder Yajussprüche, welche wörtlich der Saṃhitā, zu welcher sie gehören, entnommen sind, nur mit den Anfangsworten, d. h. sie setzen sie als bekannt voraus, während sie andere Mantras, z. B. solche aus dem Rigveda oder Atharvaveda, vollständig geben. Es gibt übrigens in allen Sūtras auch eine Anzahl von Mantras, welche in den Saṃhitās nicht vorkommen. Und zwei Gṛhyasūtras gibt es, bei denen die Mantras überhaupt von dem Sūtratexte getrennt und in eigenen Gebetbüchern vereinigt sind; es sind dies das Mantrabrāhmaṇa[1]), welches die Gebete für das Gobhila-Gṛhyasūtra enthält, und der zum Āpastambīya-Gṛhyasūtra gehörige Mantrapāṭha[2]).

Blofs bei den zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba finden wir Kalpasūtras, welche alle vier Arten von Sūtratexten — Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras — enthalten, wobei es sich auch nachweisen läfst, dafs diese Werke in der Tat so zusammenhängen, dafs sie gewissermafsen als die vier Bände eines einheitlichen Werkes angesehen werden können. Wenn nicht — was auch möglich ist — Baudhāyana und Āpastamba tatsächlich die Verfasser von vollständigen, alle vier Arten von Texten umfassenden Kalpasūtras waren, so sind doch jedenfalls die zur Baudhāyana- beziehungsweise Āpastambaschule gehörigen Śrauta-, Gṛhya-, Dharma- und Śulvasūtras die in jedem von beiden Fällen nach

---

[1]) Das Mantra-Brāhmaṇa. 1. Prapāṭhaka (Sanskrit und deutsch) von Heinrich Stönner. Halle a. S. 1901 (Inauguraldissertation).

[2]) The Mantrapāṭha, or the Prayer Book of the Āpastambins. Edited by M. Winternitz. Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1897.

einem einheitlichen Plane verfafsten Werke dieser zwei zum Yajurveda gehörigen Schulen[1]).

Eng verwandt mit den Sūtras der Āpastambaschule sind die der Hiraṇyakeśins. Doch gibt es hier nur ein Śrauta- und ein Gṛhyasūtra[2]), während das Hiraṇyakeśi-Dharmasūtra von dem Āpastambīya-Dharmasūtra fast gar nicht verschieden ist.

Alle diese Sūtras — ebenso wie die bisher noch nicht herausgegebenen Texte der Bhāradvājas — stehen in enger Beziehung zur Taittirīya-Saṃhitā. Aufserdem gehören zum schwarzen Yajurveda noch die zur Maitrāyaṇī-Saṃhitā in Beziehung stehenden Śrauta-, Gṛhya- und Śulvasūtras der Mānavaschule[3]) sowie das mit dem Mānava-Gṛhyasūtra verwandte Kāṭhaka-Gṛhyasūtra.

Ob es auch in jeder anderen vedischen Schule immer ein Kalpasūtra gegeben hat, welches alle vier Arten von Sūtras umfafste, wie es bei den Schulen des Baudhāyana und des Āpastamba der Fall ist, läfst sich nicht entscheiden. Tatsächlich besitzen wir von den nicht zum schwarzen Yajurveda gehörigen Schulen bald nur ein Śrautasūtra, bald nur ein Gṛhyasūtra, während der Zusammenhang einiger Dharmasūtras mit Schulen des Rigveda oder des weifsen Yajurveda überhaupt sehr lose ist. Es gehören zum weifsen Yajurveda ein Kātyāyana-Śrautasūtra[4]), ein Pāraskara-Gṛhyasūtra und ein Kātyāyana-Śulvasūtra; zum Rigveda ein Āśvalāyana-Śrautasūtra[5]),

---

[1]) Herausgegeben wurde das Āpastambīya-Śrautasūtra von R. Garbe in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882 ff., das Āpastambīya-Gṛhyasūtra von M. Winternitz, Wien 1887, das Āpastambīya-Dharmasūtra von G. Bühler, zweite Aufl. (Bombay Sanskrit Series 1892 und 1894), das Āpastambīya-Śulvasūtra mit deutscher Übersetzung von Albert Bürk (in ZDMG Bd. 55 und 56, 1901—2). Das Śulvasūtra des Baudhāyana hat G. Thibaut herausgegeben und ins Englische übersetzt (im »Pandit«, vol. IX ff.). Eine Ausgabe des Baudhāyana-Śrautasūtra hat W. Caland eben erst begonnen.

[2]) Das Hiraṇyakeśi-Gṛhyasūtra hat J. Kirste (Wien 1889) herausgegeben.

[3]) Das Mānava-Gṛhya-Sūtra, herausg. von F. Knauer, St. Petersburg 1897. Das Mānava-Çrauta-Sūtra, herausg. von F. Knauer, I bis V, St. Petersburg 1900 ff.

[4]) Herausg. von A. Weber als dritter Bd. seines »White Yajurveda«.

[5]) Herausgegeben in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

Āšvalāyana-Gṛhyasūtra, Šāṅkhāyana-Šrautasūtra[1]) und Šāṅkhāyana-Gṛhyasūtra; zum Sāmaveda ein Lṭāyāyana-Šrautasūtra[2]), ein Gobhila-Gṛhyasūtra und ein Khādira-Gṛhyasūtra[3]). Zum Atharvaveda endlich gehören ein Vaitāna-Šrautasūtra[4]), ein sehr spät entstandenes Werk, welches dem Atharvaveda beigegeben wurde, um ihn den übrigen drei Vedas gleichwertig zu machen, und das viel ältere und wichtigere Kaušikasūtra[5]). Dieses ist nur zum Teil ein Gṛhyasūtra, welches ebenso wie die anderen Gṛhyasūtras das häusliche Rituell behandelt; es ist aber viel umfangreicher und enthält auch die ausführlichsten Anweisungen zur Vollziehung jener Zauberriten, für welche die Lieder und Sprüche des Atharvaveda verwendet wurden. So ist dieses Kaušikasūtra eine höchst wertvolle Ergänzung zur Atharvaveda-Saṃhitā und eine unschätzbare Quelle für unsere Kenntnis des altindischen Zauberwesens. Ein interessantes Zauberbuch ist auch das zum Sāmaveda gehörige Sāmavidhāna-Brāhmaṇa[6]), das trotz seines Titels zur Sūtralitteratur gehört.

Mit den Sūtratexten ist die Litteratur über das Opferritual keineswegs erschöpft. So wie sich an die Upaniṣads des Veda eine nachvedische Upaniṣadlitteratur anschliefst, so schliefst sich an die vedische Rituallitteratur eine bis in die neueste Zeit fortgesetzte litterarische Tätigkeit auf dem Gebiete des Rituals. Zu-

---

[1]) Herausg. von A. Hillebrandt in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1888 ff.

[2]) Herausg. in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta.

[3]) Herausg. von H. Oldenberg in Sacred Books of the East, Vol. 29. Die Ausgaben der übrigen Gṛhyasūtras siehe oben S. 233 Anm. 2.

[4]) Herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von R. Garbe, London resp. Strafsburg 1878.

[5]) Herausgegeben von M. Bloomfield, New Haven 1890. Zahlreiche Auszüge aus diesem Sūtra hat derselbe Gelehrte in den Anmerkungen zu seiner englischen Übersetzung ausgewählter Hymnen des Atharvaveda (Sacred Books of the East, Vol. XLII) gegeben. Die wichtigsten auf Zauberei bezüglichen Abschnitte des Kaušikasūtra hat auch W. Caland in seinem Werke: Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900, ins Deutsche übersetzt.

[6]) Herausgegeben von A. C. Burnell, London 1873. Ins Deutsche übersetzt von Sten Konow, Das Sāmavidhānabrāhmaṇa, ein altindisches Handbuch der Zauberei, Halle a. S. 1893.

nächst folgen auf die Śrauta- und Gṛhyasūtras die Pariśiṣṭas oder »Nachträge«, in welchen einzelne in den Sūtras nur kurz angedeutete Dinge ausführlicher behandelt werden. Später folgen die Prayogas, »praktische Handbücher«, die Paddhatis, »Grundrisse«, und die Kārikās, versifizierte Darstellungen des Rituals. Alle diese Werke behandeln entweder das ganze Ritual irgendeiner vedischen Schule oder — was häufiger der Fall ist — einzelne Abschnitte desselben. Von Wichtigkeit sind insbesondere die Spezialwerke über Hochzeitsgebräuche, Totenbestattung und Manenopfer (Śrāddhas), von denen freilich die meisten nur durch Handschriften und indische Drucke bekannt sind.

Die exegetischen Vedāṅgas.

Mindestens ebenso alt wie die Kalpasūtras sind diejenigen Sūtratexte, welche sich mit der Śikṣā oder »Phonetik« beschäftigen. Während die Kalpasūtras Hilfswerke zum Brāhmaṇateile des Veda sind, stehen die zum Vedāṅga Śikṣā gehörigen Sūtras in engster Beziehung zu den Saṃhitās der Vedas.

Śikṣā heifst eigentlich »Unterricht«, dann im besonderen »Unterricht im Rezitieren«, d. h. in der richtigen Aussprache, Betonung u. s. w. der Saṃhitātexte. Die älteste Erwähnung dieses Vedāṅga findet sich in der Taittirīya-Upaniṣad (I, 2), wo die Lehre von den Buchstaben und der Betonung, dem Silbenmafs (Quantität) und der Lautstärke, der Melodie und der Wortverbindung bei der fortlaufenden Rezitation als die sechs Kapitel der Śikṣā aufgezählt werden. Ebenso wie die Lehre vom Ritual entsprang auch die Śikṣā einem religiösen Bedürfnis. Denn um eine Opferhandlung richtig zu vollziehen, war es nicht nur notwendig, das Ritual zu kennen, sondern man mufste auch die heiligen Texte genau aussprechen und ohne Fehler rezitieren können, — und zwar so, wie sie in den Saṃhitās überliefert waren. Dies setzt aber voraus, dafs zur Zeit, wo die Lehrbücher der Śikṣā entstanden, die vedischen Saṃhitās bereits als heilige Texte fixiert waren, dafs sie durch phonetisch geschulte Redaktoren eine feste Gestalt bekommen hatten. In der Tat läfst sich nachweisen, dafs z. B. die Rigveda-Saṃhitā die Hymnen nicht in der Gestalt gibt, wie sie von den alten Sängern gedichtet worden sind. Zwar haben die Redaktoren an den Worten selbst nichts

geändert; aber sie liefsen sich in bezug auf die Aussprache, den Auslaut und Anlaut der Wörter, die Vermeidung des Hiatus u. dgl. durch phonetische Theorien dazu verleiten, von der ursprünglichen Rezitationsweise abzuweichen. So lesen wir z. B. in unserer Saṃhitā tvaṃ hyagne, können aber (auf Grund des Metrums) beweisen, dafs die alten Sänger tuaṃ hi agne gesprochen hatten. Es sind also die vedischen Saṃhitās selbst bereits das Werk von Phonetikern. Aber neben den Saṃhitā-Pāṭhas, d. h. den Saṃhitātexten, wie sie nach den Lehren der Śikṣā rezitiert werden mufsten, gibt es auch die sogenannten Pada-Pāṭhas oder »Worttexte«, in denen die einzelnen Worte aus der phonetischen Verbindung, in welcher sie der Saṃhitātext bietet, losgetrennt erscheinen. Ein Beispiel wird genügen, um den Unterschied zwischen Saṃhitā-Pāṭha und Pada-Pāṭha klar zu machen. Ein Vers lautet in unserer Rigveda-Saṃhitā:

agniḥ pūrvebhirṛṣibhirīḍyo nūtanairuta | sa devām̐ eha vakṣati ||

Im Pada-Pāṭha lautet dieser Vers:

agniḥ | pūrvebhiḥ | ṛṣi-bhiḥ | īḍyaḥ | nūtanaiḥ | uta | sa | devān | ā | iha | vakṣati ||

Diese Pada-Pāṭhas sind natürlich das Werk von phonetisch geschulten Theologen, ja von Grammatikern; denn sie bieten den Text der Verse in einer vollständigen grammatischen Analyse. Dennoch müssen sie ziemlich alt sein. Der Pada-Pāṭha des Rigveda wird dem Śākalya zugeschrieben, einem Lehrer, der schon im Aitareya-Āraṇyaka erwähnt wird.

Saṃhitā-Pāṭhas und Pada-Pāṭhas sind also die ältesten Erzeugnisse der Śikṣā-Schulen. Die ältesten uns erhaltenen Lehrbücher aber, welche zu diesem Vedāṅga gehören, sind die Prātiśākhyas, welche die Regeln enthalten, mit Hilfe deren man aus dem Pada-Pāṭha den Saṃhitā-Pāṭha bilden kann. Daher enthalten sie Belehrungen über die Aussprache, die Betonung, die euphonischen Veränderungen der Laute in der Wortzusammensetzung sowie im Auslaut und Anlaut der Wörter im Satze, über Verlängerung von Vokalen, kurz: über die ganze Rezitationsweise der Saṃhitā. Zu jeder Śākhā oder Rezension einer Saṃhitā hat es ein solches Lehrbuch gegeben — daher der Name Prātiśākhyas, d. h. »je für eine Śākhā bestimmte Lehrbücher«. Erhalten

ist uns zunächst ein Rigveda-Prātiśākhya[1]), welches dem Śaunaka, der ein Lehrer des Āśvalāyana gewesen sein soll, zugeschrieben wird. Dieses Werk ist in Versen abgefaſst und wahrscheinlich eine jüngere Überarbeitung eines älteren Sūtratextes; es wird sogar in Manuskripten und Zitaten als »Sūtra« bezeichnet. Zur Taittirīya-Saṃhitā gehört das Taittirīya-Prātiśākhya-Sūtra[2]); zur Vājasaneyi-Saṃhitā ein dem Kātyāyana zugeschriebenes Vājasaneyi-Prātiśākhya-Sūtra[3]), und zur Atharvaveda-Saṃhitā ein Atharvaveda-Prātiśākhya-Sūtra[4]), welches zur Schule der Śaunakas gehören soll.

Von Wichtigkeit sind diese Werke für uns in zweifacher Beziehung. Erstens für die Geschichte des grammatischen Studiums in Indien, welche für uns mit diesen Prātiśākhyas beginnt. Wenn sie auch nicht selbst eigentlich grammatische Werke sind, so behandeln sie doch Gegenstände, welche zur Grammatik gehören. Sie beweisen auch dadurch, daſs sie viele Grammatiker zitieren, daſs zu ihrer Zeit das grammatische Studium bereits in voller Blüte stand. Noch wichtiger sind sie aber zweitens dadurch, daſs sie uns eine Bürgschaft dafür abgeben, daſs die Texte der Saṃhitās so, wie sie uns heute vorliegen, sich durch alle Jahrhunderte seit der Zeit der Prātiśākhyas unverändert erhalten haben. So setzen die Regeln des Rigveda-Prātiśākhya voraus, daſs zur Zeit desselben die Rigveda-Saṃhitā nicht nur bereits mit ihrer Einteilung in zehn Maṇḍalas feststand, sondern daſs auch die Reihenfolge der Hymnen in jedem Maṇḍala dieselbe war wie jetzt. Ja, die minutiösen Regeln des Śaunaka lassen keinen Zweifel darüber, daſs zu seiner Zeit der Text der Rigveda-Saṃhitā nahezu Wort für Wort und Silbe für Silbe genau so

---

[1]) Rig-Veda-Pratisakhya, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben von Max Müller, Leipzig 1856—69.

[2]) The Taittirîya-Prâtiçâkhya. Text, Translation and Notes by W. D. Whitney. New Haven 1871. (Journal of the American Oriental Society, Vol. IX.)

[3]) Kātyāyana's Pratisakhya of the White Yajur-Veda, ed. by P. Y. Pathaka. Benares 1883—88.

[4]) The Atharva-Veda Prâtiçâkhya or Çaunakîyâ Caturâdhyâyikâ: Text, Translation and Notes. By W. D. Whitney. New Haven 1862. (Journal of the American Oriental Society, Vol. VII.)

feststand, wie wir denselben heutzutage in unseren gedruckten Ausgaben vorfinden.

Diese Prātiśākhyas sind die ältesten Vertreter des Vedāṅga Śikṣā. Es gibt daneben noch mehr moderne Werke, kleine Abhandlungen über Phonetik, die sich Śikṣās nennen und berühmte alte Namen, wie Bhāradvāja, Vyāsa, Vāsiṣṭha, Yājñavalkya u. s. w. als ihre Verfasser angeben. Sie schliefsen sich an die Prātiśākhyas ungefähr ebenso an, wie auf die alten vedischen Dharmasūtras in späterer Zeit versifizierte Rechtsbücher folgten, die ebenfalls altberühmte Namen als ihre Verfasser nennen. Manche dieser Śikṣās sind verhältnismäfsig alt und schliefsen sich mehr unmittelbar an irgendein Prātiśākhya an — z. B. die Vyāsa-Śikṣā[1]) an das Taittirīya-Prātiśākhya —, während andere viel jüngeren Ursprungs und weder für die Grammatik noch für die Geschichte der vedischen Texte von Belang sind.

Śaunaka und Kātyāyana, welche als Verfasser von Prātiśākhyas genannt werden, gelten auch als die Verfasser von Werken, die der Vedāṅgalitteratur sehr nahe stehen, weil sie sich ebenfalls mit den Texten der vedischen Saṃhitās beschäftigen, die man aber doch nicht als Vedāṅgas bezeichnet. Es sind dies die Anukramaṇīs, d. h. »Verzeichnisse«, »Listen«, »Indices«, welche den Inhalt der vedischen Saṃhitās nach verschiedenen Richtungen angeben. So verfafste Śaunaka eine Anukramaṇī oder ein Verzeichnis von den Ṛṣis der Rigvedahymnen, ein Verzeichnis von den Metren, eines von den Gottheiten und eines von den Hymnen. Von Kātyāyana besitzen wir eine Sarvānukramaṇī[2]), d. h. ein »Verzeichnis von allen Dingen«, zum Rigveda. Dieses Werk gibt in der Form von Sūtras die Anfangsworte eines jeden Hymnus, dann die Zahl der Verse, den Namen und das Geschlecht des Ṛṣi, dem derselbe zugeschrieben wird, der Gottheiten, an welche die einzelnen Verse gerichtet sind, und des Metrums oder der Metren, in welchen der Hymnus abgefafst ist. Dem Śaunaka werden auch die beiden metrischen Werke Bṛhaddevatā

[1]) Vgl. H. Lüders, Die Vyâsa-Çikshâ besonders in ihrem Verhältnis zum Taittirîya-Prâtiçâkhya. Kiel 1895.

[2]) Herausgegeben von A. A. Macdonell, Oxford (Anecdota Oxoniensia) 1886.

und Ṛgvidhāna zugeschrieben. Die Bṛhaddevatā[1]) ist ein erweitertes Verzeichnis der in den einzelnen Hymnen des Rigveda verehrten Gottheiten; sie enthält nämlich auch Mythen und Legenden, die sich auf diese Gottheiten beziehen, und ist darum zugleich ein für die indische Erzählungslitteratur wichtiges Werk. Das Ṛgvidhāna[2]) gibt — gleichfalls in Form eines der Einteilung unserer Rigveda-Saṃhitā folgenden Verzeichnisses — für jeden Hymnus oder auch für einzelne Verse die Zauberwirkung an, welche durch Rezitation derselben erreicht werden kann. Es berührt sich zum Teil mit dem obenerwähnten Sāmavidhāna-Brāhmaṇa.

Die Wichtigkeit der Anukramaṇīs und der verwandten Werke beruht darauf, dafs auch sie beweisen, dafs schon in sehr alter Zeit die Texte der vedischen Saṃhitās fast genau in derselben Gestalt, in derselben Einteilung, mit derselben Verszahl u. s. w. vorhanden waren, wie sie uns jetzt vorliegen.

Das gleiche gilt auch für das schon bei anderer Gelegenheit erwähnte Nirukta des Yāska[3]). Auch dieses Werk, das einzige, welches wir als Überrest des Vedāṅga Nirukta besitzen, setzt die Rigveda-Saṃhitā in wesentlich demselben Zustande voraus, in welchem wir sie heute kennen. Die Überlieferung schreibt fälschlicherweise auch die Nighaṇṭus oder »Wortlisten« dem Yāska zu. In Wirklichkeit ist aber das Werk des Yāska nur ein Kommentar zu diesen Wortlisten, von denen Yāska selbst sagt, dafs sie von den Nachkommen der alten Weisen zum leichteren Verständnis der überlieferten Texte zusammengestellt worden seien. Die Nighaṇṭus sind nämlich fünf Listen von Wörtern, welche in drei Abschnitte eingeteilt sind. Der erste Abschnitt (Naighaṇṭukakāṇḍa) besteht aus drei Listen, in welchen vedische Wörter unter bestimmten Hauptbegriffen zusammengestellt sind. Es werden z. B. 21 Namen für »Erde«, 15 für »Gold«, 16 für »Luft«, 101 für »Wasser«, 122 Zeitwörter für

---

[1]) Herausgegeben von Rājendralāla Mitra in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1892.

[2]) Ṛgvidhânaṃ edidit cum praefatione Rudolf Meyer, Berolini 1878.

[3]) Vgl. oben S. 62. Herausgegeben wurde das Nirukta zuerst von R. Roth. Göttingen 1852. Eine mit Kommentaren und Indices reich ausgestattete Ausgabe von S. Sāmaśrami erschien in der »Bibliotheca Indica«, Calcutta 1882—91.

»gehen«, 26 Adjektiva und Adverbia für »schnell«, 12 für »viel« u. s. w. aufgeführt. Der zweite Abschnitt (Naigamakāṇḍa oder Aikapadika) enthält eine Liste von einzelnen vieldeutigen und besonders schwierigen Wörtern des Veda, während der dritte Abschnitt (Daivatakāṇḍa) eine Klassifizierung der Gottheiten nach den drei Gebieten Erde, Luftraum und Himmel gibt[1]). Mit der Zusammenstellung solcher Glossare hat die Vedaexegese wahrscheinlich begonnen, und erst eine weitere Stufe der Entwicklung war es, als man zu diesen Glossaren Kommentare nach Art unseres Nirukta verfafste, in welche die Erklärungen schwieriger Vedaverse eingeflochten waren, bis dann in noch späterer Zeit ausführliche und fortlaufende Kommentare zu den vedischen Texten geschrieben worden sind. Sicher ist, dafs Yāska viele Vorgänger hatte, und dafs sein Werk, obgleich es gewifs sehr alt und für uns das älteste vedaexegetische Werk überhaupt ist, doch nur als das letzte, vielleicht auch vollkommenste Erzeugnis der zum Vedāṅga Nirukta gehörigen Litteratur angesehen werden kann.

Auch von den Vedāṅgas der Metrik und der Astronomie sind uns nur die letzten Ausläufer einer älteren wissenschaftlichen Litteratur in je einem Werk erhalten. Das Lehrbuch des Piṅgala über Metrik, obgleich es von den Indern als ein zum Rigveda beziehungsweise Yajurveda — es ist nämlich in zwei Rezensionen überliefert — gehöriges Vedāṅga angesehen wird, ist doch das Werk einer späteren Zeit; denn es behandelt auch Versmafse, welche erst der späteren Sanskritdichtung angehören[2]). Das Jyotiṣa-Vedāṅga ist ein kleines, in Versen abgefafstes astronomisches Lehrbuch — es enthält in der Rezension des Yajurveda 43, in der des Rigveda 36 Verse —, welches hauptsächlich die Stellen von Mond und Sonne an den Solstizien sowie der Neu- und Vollmonde im Kreise der 27 Nakṣatras oder Sterne des Tierkreises angibt oder Regeln zu deren Berechnung aufstellt[3]). Schon der Umstand, dafs es nicht

---

[1]) Über diese Nighaṇṭus als die Anfänge der indischen Lexikographie vgl. Th. Zachariae, Die indischen Wörterbücher (»Grundrifs« I, 3 B.), Strafsburg 1897, S. 2 f.

[2]) Das Sūtra des Piṅgala hat A. Weber im 8. Bande der »Indischen Studien« herausgegeben und erklärt. Vgl. auch A. Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 66.

[3]) Vgl. A. Weber, Über den Vedakalender namens Jyotisham

in Sūtras abgefaſst ist, weist das Werkchen, welches übrigens noch nicht genügend erklärt ist, einer späteren Zeit zu.

Ganz verloren gegangen sind uns die alten Vedāṅgatexte über Grammatik. Gewiſs ist auch diese Wissenschaft im Zusammenhang mit der Vedaexegese entstanden und aus den Vedaschulen hervorgegangen. Finden wir doch schon in den Āraṇyakas einzelne grammatische Kunstausdrücke. Aber das älteste und bedeutendste Lehrbuch der Grammatik, das uns erhalten ist, das des Pāṇini, behandelt die vedische Sprache nur mehr nebenbei; es steht zu keiner Vedaschule mehr in engerer Beziehung und gehört überhaupt einer Zeit an, wo die Wissenschaft der Grammatik bereits in eigenen, von der Theologie unabhängigen Fachschulen betrieben wurde. Denn auch in Indien hat sich, wie wir noch in dem Abschnitt über die wissenschaftliche Litteratur sehen werden, die Wissenschaft von der Theologie, in der sie ursprünglich fast ganz eingeschlossen war, mehr und mehr losgelöst.

Das Alter des Veda.

Wir haben die ganze vedische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern und Nachzüglern verfolgt und können nun der Frage nach dem Alter dieser ganzen groſsen Litteratur nicht mehr ausweichen. Wenn es möglich wäre, auch nur innerhalb einiger Jahrhunderte anzugeben, in welche Zeit die ältesten Hymnen des Rigveda und des Atharvaveda zurückreichen, so wäre es unnötig, dieser Frage ein besonderes Kapitel zu widmen. Es würde genügen, mit ein paar Worten das ungefähre Alter des Veda anzugeben. Leider ist es aber eine Tatsache — und es ist geradezu peinlich, diese Tatsache gestehen zu müssen —, daſs die Ansichten der besten Forscher in bezug auf das Alter des Rigveda nicht um Jahrhunderte, sondern um Jahrtausende auseinandergehen, daſs die einen das Jahr 1000 v. Chr. als unterste Grenze für die rigvedischen Hymnen ansetzen, während andere dieselben zwischen 3000 und 2500 v. Chr. entstehen lassen. Wo die Ansichten der Fachgelehrten so sehr auseinandergehen, genügt es nicht, selbst in einem für Laien bestimmten Handbuch,

(Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1862) und G. Thibaut, Astronomie (im »Grundriſs« III, 9), S. 17, 20 und 28.

irgendein ungefähres Datum anzugeben, sondern es mufs auch der Laie eine Vorstellung davon haben, worauf sich die verschiedenen Ansichten über das höhere oder niedrigere Alter des Veda stützen. Es ist dies um so notwendiger, als ja die Frage nach dem Zeitalter der ältesten indischen Litteratur mit der Frage nach dem Beginn der indo-arischen Kultur zusammenfällt, eine Frage, die für jeden Historiker, Altertumsforscher und Philologen von gröfster Wichtigkeit ist. Denn nur wenn wir die ältesten Zeugnisse arischer Kultur in Indien zeitlich fixieren können, lassen sich von da aus Rückschlüsse auf die Periode der indo-iranischen und weiterhin der indogermanischen Kulturentwicklung machen. Aber auch für den Historiker, der sich mit der Geschichte der alten Welt beschäftigt und die mannigfachen Beziehungen zwischen den Kulturvölkern des Altertums verfolgen will, ist es von Wichtigkeit, zu wissen, wie sich Indien in bezug auf den Ausgangspunkt seiner ältesten Kulturepoche zu den drei anderen grofsen Kulturzentren des Orients — Babylonien, Ägypten und China — verhält.

Unter solchen Umständen scheint es mir unumgänglich notwendig, auch dem Nichtfachmann von dem Stand der Frage Rechenschaft zu geben und unser Nichtwissen sowohl wie unser Wissen, so weit es möglich ist, zu begrenzen und zu begründen.

Als man zuerst mit der indischen Litteratur bekannt wurde, war man geneigt, allen indischen Litteraturwerken ein ungeheuer hohes Alter zuzuschreiben. Erwartete doch Friedrich Schlegel von Indien her nichts weniger als »Aufschlufs über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt«[1]). A. Weber schrieb noch 1852 in seiner »Indischen Litteraturgeschichte«: »Die indische Litteratur gilt allgemein für die älteste, von der wir schriftliche Dokumente besitzen, und das mit Recht« und fügte erst 1876 in der zweiten Auflage hinzu: »soweit nicht etwa jetzt doch die monumentalen Schriftstücke und die Papyros-Rollen Ägyptens, oder gar etwa auch die erst jüngst neuerstandene assyrische Litteratur, Einspruch hiergegen einlegen.« Die Gründe, aus welchen man nach Weber »mit Fug und Recht die indische Litteratur als die älteste zu betrachten hat, von der uns umfassende schriftliche Denkmäler überliefert sind«, wären teils

[1]) Vgl. oben S. 13.

geographische, teils religionsgeschichtliche. In den älteren Teilen des Rigveda erscheint uns das indische Volk als sefshaft im Pendschab. Die allmähliche Ausbreitung von da nach Osten über Hindostan nach dem Ganges zu läfst sich in den späteren Teilen der vedischen Litteratur verfolgen. Die epische Litteratur zeigt uns dann weiter die Ausbreitung des Brahmanismus nach dem Süden. Es mufs Jahrhunderte gedauert haben, ehe eine so ungeheure Länderstrecke, »bewohnt von wilden, kräftigen Völkerstämmen«, brahmanisiert werden konnte. Auch die religionsgeschichtliche Entwicklung vom einfachen Naturdienst der Rigvedahymnen bis zu den theosophisch-philosophischen Spekulationen der Upaniṣads und wieder bis zu jenen Phasen des Götterglaubens und Kultes, wie sie Megasthenes um 300 v. Chr. in Indien vorfand, mufs viele Jahrhunderte erfordert haben. Eine genauere Bestimmung des vedischen Zeitalters hat Weber gar nicht versucht; ja, er erklärt ausdrücklich jeden derartigen Versuch für ganz fruchtlos[1]).

Der erste, der diesen Versuch doch machte und eine Art Chronologie der ältesten indischen Litteratur herzustellen suchte, war Max Müller in seiner 1859 erschienenen »History of Ancient Sanskrit Literature«. Ausgehend von den wenigen festen Anhaltspunkten, die wir für die indische Chronologie besitzen, dem Einfall Alexanders und dem Auftreten des Buddhismus[2]), schlofs er folgendermafsen weiter. Der Buddhismus ist nichts anderes als eine Reaktion gegen den Brahmanismus, und er hat das Bestehen des ganzen Veda, d. h. der aus den Hymnen, den Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads bestehenden Litteratur, zur Voraussetzung. Diese ganze Litteratur mufs also vorbuddhistisch, d. h. sie mufs vor 500 v. Chr. entstanden sein. Ungefähr gleichzeitig mit dem Entstehen und der ersten Ausbreitung des Buddhismus dürfte die Vedāṅga- oder Sūtralitteratur sein. Diese Sūtrawerke, deren Entstehen ungefähr in die Zeit von 600 bis 200 v. Chr. fällt — mit der Aufstellung dieser rein willkürlichen Jahreszahlen beginnt das Unhaltbare der Max Müllerschen Berechnungen — sind aber so beschaffen, dafs sie die Brāhmaṇalitteratur zur notwendigen Voraussetzung haben. Die Brāhmaṇas aber, von denen

[1]) Weber, Indische Literaturgeschichte, S. 2 ff., 7.

[2]) Vgl. oben S. 25 f.

es jüngere und ältere gibt, in denen lange Listen von Lehrern, welche ältere Brāhmaṇas überlieferten, enthalten sind, können unmöglich in weniger als 200 Jahren untergebracht werden. Man wird daher, meinte Max Müller, die Zeit von 800 bis 600 v. Chr. für die Periode der Entstehung dieser Prosawerke annehmen müssen. Die Brāhmaṇas aber setzen ihrerseits wieder die vedischen Saṃhitās voraus. Mindestens 200 Jahre waren aber notwendig, um alle diese Sammlungen von Liedern und Gebeten zusammenzustellen; daher dürfte der Zeitraum von ungefähr 1000 bis 800 v. Chr. als das Zeitalter anzusehen sein, in welchem diese Sammlungen veranstaltet wurden. Dieser Veranstaltung von Sammlungen aber, welche bereits als heilige Opferdichtung und autorisierte Gebetbücher galten, mufs eine Zeit vorausgegangen sein, in welcher die in ihnen enthaltenen Lieder und Gesänge als volkstümliche oder religiöse Dichtungen entstanden sind. Diese Zeit, schlofs Max Müller, mufs vor 1000 v. Chr. zurückliegen. Und da er schon einmal 200 Jahre für die »Brāhmaṇaperiode« und 200 Jahre für die von ihm so genannte »Mantraperiode« angenommen hatte, so nahm er auch — allerdings ohne auf diese Zahl viel Gewicht zu legen — 200 Jahre für das Entstehen dieser Poesie an und kam so auf 1200 bis 1000 v. Chr. als die Anfangszeit der vedischen Dichtung.

Es ist nun klar, dafs die Annahme von je 200 Jahren für die verschiedenen litterarischen Epochen in der Entstehung des Veda rein willkürlich ist. Und Max Müller selbst wollte eigentlich nicht mehr sagen, als dafs man mindestens einen solchen Zeitraum annehmen müsse, und dafs mindestens um 1000 v. Chr. unsere Rigveda-Saṃhitā schon vollendet gewesen sei. Er hat seine Datierung von 1200—1000 v. Chr. immer nur als terminus ad quem verstanden, und in seinen 1890 erschienenen Vorlesungen über »Physische Religion« hat er ausdrücklich gesagt, »dafs wir nicht hoffen dürfen, einen terminus a quo aufstellen zu können. Ob die vedischen Hymnen«, sagt er, »1000 oder 1500 oder 2000 oder 3000 Jahre v. Chr. verfafst wurden, wird keine Macht der Erde jemals bestimmen können«.[1]) Es ist

[1]) Physische Religion. Gifford-Vorlesungen von F. Max Müller. Aus dem Englischen übersetzt von R. O. Franke, Leipzig 1892, S. 86 f.

aber merkwürdig, wie stark auch in der Wissenschaft die Macht der Suggestion ist. Die rein hypothetische und eigentlich ganz willkürliche chronologische Fixierung der vedischen Epochen durch Max Müller erhielt, ohne dafs irgendwelche neue Argumente oder tatsächliche Beweise dazugekommen wären, im Laufe der Jahre mehr und mehr das Ansehen und den Charakter einer wissenschaftlich erwiesenen Tatsache. Man gewöhnte sich — und schon W. D. Whitney[1]) hat diese Gewohnheit gerügt — zu sagen, Max Müller habe 1200—1000 v. Chr. als das Datum des Rigveda nachgewiesen. Nur schüchtern wagten es einige Forscher, wie L. von Schroeder[2]), bis 1500 oder gar 2000 v. Chr. hinaufzugehen. Und als vor einigen Jahren H. Jacobi auf Grund von astronomischen Berechnungen die vedische Litteratur bis ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückzudatieren versuchte, da entstand ein grofses Geschrei unter den Gelehrten über solch ketzerisches Vorgehen, und noch heute schütteln die meisten Forscher die Köpfe darüber, wie nur Jacobi eine so überspannte Ansicht über das Alter des Veda habe aufstellen können. Man hat merkwürdigerweise ganz vergessen, auf wie schwachen Füfsen »die bisher herrschende Ansicht«, die man so eifrig zu verteidigen suchte, eigentlich stand.

Der Gedanke, mit Hilfe von astronomischen Daten aus der Geschichte des Sternenhimmels Schlüsse auf die Chronologie der ältesten indischen Litteratur zu ziehen, ist kein neuer. Schon A. Ludwig hat auf Grund der Sonnenfinsternisse einen solchen Versuch unternommen[3]). Die Priester Altindiens, welche die Opferzeiten zu bestimmen hatten, waren ja ebenso wie die Pontifices im alten Rom zugleich die Kalendermacher. Sie mufsten den Sternenhimmel beobachten, um die Opferzeiten zu regeln und vorherzubestimmen. Und so finden wir denn auch in den Brāhmaṇas und Sūtras zahlreiche astronomische und kalendarische Angaben. In diesen spielen namentlich die sogenannten Nakṣatras oder »Mondhäuser« eine grofse Rolle. Die alten Inder haben nämlich

[1]) Oriental and Linguistic Studies. First Series. New York 1872. S. 78.

[2]) Indiens Literatur und Kultur, S. 291 f.

[3]) Über die Erwähnung von Sonnenfinsternissen im Rigveda. (Sitzungsberichte der Königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Prag 1885.)

bemerkt, dafs der Mond zu seinem siderischen Umlaufe ungefähr 27 Tagnächte brauche und jede Nacht des siderischen Monats in einem anderen Sternbilde weile. Diese Sterne oder Konstellationen, welche sämtlich nicht weit von der Ekliptik liegen, wurden zu einer Art Zodiak, einer die Sphäre umfassenden Reihe von 27 Nakṣatras, vereinigt, und dieser lunare Zodiak wurde dazu verwendet, die Stellung des Mondes zu einer bestimmten Zeit anzugeben[1]). So gibt es sehr viele Stellen in der vedischen Litteratur, wo es heifst, dafs eine Opferhandlung »unter dem und dem Nakṣatra« stattfinden soll, d. h. »wenn der Mond mit diesem Nakṣatra in Konjunktion steht«. Noch zahlreicher sind Stellen, in denen die Nakṣatras in bestimmte Beziehung zu Vollmond und Neumond gebracht werden. Und schon in der älteren Litteratur erscheinen oft nur zwölf von den 27 Nakṣatras mit dem Vollmond verbunden, woraus sich die aus den zwölf Nakṣatras abgeleiteten Monatsnamen erklären. Diese Monatsnamen wurden ursprünglich nur auf lunare Monate angewandt, später aber auch auf die Zwölfteile des Sonnenjahres übertragen. Da man aber schon in vedischer Zeit auf irgendeine Weise Sonnen- und Mondjahr in Einklang zu bringen suchte, erhebt sich die Frage, ob sich nicht aus der Verbindung bestimmter Vollmond-Nakṣatras mit den Jahreszeiten und dem Beginn des Jahres Rückschlüsse auf die Zeit machen lassen, welcher die betreffenden kalendarischen Angaben entstammen. Solche Schlüsse, welche zu überraschenden Resultaten führten, haben nun im Jahre 1899 gleichzeitig und unabhängig voneinander H. Jacobi in Bonn und der Inder Bál Gangádhar Tilak in Bombay zu machen gesucht[2]). Beide

[1]) Der lunare Zodiak hat sich in Indien neben dem solaren Zodiak, der wahrscheinlich erst mit den Lehren der griechischen Astronomen im ersten Jahrhundert n. Chr. in Indien Eingang gefunden hat, bis zum heutigen Tage erhalten. Die Frage nach dem Ursprunge dieses lunaren Zodiaks und dem Verhältnis zwischen den indischen Nakṣatras, den Menāzil der Araber und den Sieou der Chinesen ist noch immer unentschieden.

[2]) B. G. Tilak, The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas, Bombay 1893, und H. Jacobi, Über das Alter des Rig-Veda (im »Festgrufs an Rudolf von Roth«, Stuttgart 1893, S. 68—73); Beiträge zur Kenntnis der vedischen Chronologie (in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1894, S. 105—116); Beiträge zu unserer Kenntnis der

Forscher sind auf verschiedenen Wegen zu der Ansicht gelangt, dafs in der Zeit der Brāhmaṇas die Plejaden (Kṛttikās), welche damals den Anfangspunkt der Nakṣatrareihe bildeten, mit dem Frühlingsäquinox zusammenfielen, dafs sich aber in den vedischen Texten auch Spuren eines älteren Kalenders finden, in welchem das Frühlingsäquinox in den Orion (Mṛgaśiras) fiel. Aus einer Berechnung des Wertes der Präzession ergibt sich aber, dafs gegen 2500 v. Chr. das Frühlingsäquinox in den Plejaden und gegen 4500 im Orion lag. Während aber Tilak so weit geht, manche vedische Texte bis zum Jahre 6000 v. Chr. zurückzuführen, begnügt sich Jacobi damit, »die Anfänge der Kulturperiode, als deren reifes, vielleicht sogar spätes Erzeugnis die Lieder des Rigveda auf uns gekommen sind«, in die Zeit von etwa 4500 v. Chr. zurückzuverlegen. Diese Kulturperiode erstreckte sich nach ihm ungefähr von 4500—2500 v. Chr., und er ist geneigt, »die uns erhaltene Sammlung von Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode« zuzuschreiben[1]). In dieser Ansicht wurde Jacobi noch durch eine zweite astronomische Betrachtung bestärkt. Die Gṛhyasūtras berichten uns nämlich von einem Hochzeitsbrauch in Altindien, welcher darin bestand, dafs Braut und Bräutigam, nachdem sie im neuen Heim angekommen waren, schweigend auf einem Stierfell sitzen mufsten, bis die Sterne sichtbar geworden, worauf der Bräutigam seiner Braut den Polarstern — dhruva, »der Feste«, genannt — zeigte und einen Spruch dazu sagte, wie z. B.: »Fest sei, gedeihend bei mir«, worauf sie antwortete: »Fest bist du, fest möge ich im Hause meines Gatten sein«. Von Wichtigkeit ist der Name

---

Indischen Chronologie (Actes du dixième Congrès international des Orientalistes, Session de Genève, 1894, X, I, S. 103—108). Vgl. W. D. Whitney in den Proceedings of the American Oriental Society, March 1894 (wiederabgedruckt im Indian Antiquary, Bd. 24, 1895, S. 361 ff.); A. Barth im Journal Asiatique, 1894, S. 156 ff.; H. Oldenberg in ZDMG, Bd. 48, S. 629 ff., Bd. 49, S. 470 ff., Bd. 50, S. 450 ff.; H. Jacobi in ZDMG, Bd. 49, S. 218 ff., Bd. 50, S. 69 ff.; G. Bühler im Indian Antiquary, Bd. 23, 1894, S. 238 ff.; G. Thibaut im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 85 ff. (vgl. auch »Grundrifs« III, 9, S. 18 f.); S. B. Dikshit im Indian Antiquary, Bd. 24, S. 245 f. E. W. Hopkins, The Religions of India. Boston and London 1895, S. 4 ff.; A. A. Macdonell, History of Sanskrit Literature, London 1900, S. 12.

[1]) Festgrufs an Roth, S. 71 f.

Dhruva, »der Feste«, unter welchem dieser Stern im Hochzeitsrituell erscheint, und die ganze Zeremonie, bei welcher der Stern geradezu als Symbol der Festigkeit, der unveränderlichen Treue, erscheint, beruht darauf, daſs man diesen Polarstern für unbeweglich hielt oder seine Bewegung nicht wahrnahm. Diese Bezeichnung sowie die Zeremonie kann also nur aus einer Zeit stammen, in der ein hellerer Stern dem Himmelspol so nahe stand, daſs er für die damaligen Beobachter stillzustehen schien. Nun ist es wieder eine Folge der Präzession, daſs mit der allmählichen Veränderung des himmlischen Äquators auch sein Nordpol sich fortbewegt, und zwar beschreibt er in beiläufig 26000 Jahren einen Kreis von 23½ Graden Radius um den festen Pol der Ekliptik. Dadurch rückt langsam ein Stern nach dem anderen dem Nordpol näher und wird Nordstern oder Polarstern; aber nur zuweilen nähert sich ein hellerer Stern dem Pol so sehr, daſs er für alle praktischen Zwecke als »ein Fester« (dhruva) gelten kann. Gegenwärtig ist der Stern zweiter Gröſse Alpha im Kleinen Bären der Polarstern auf der nördlichen Halbkugel. Dieser Stern kann natürlich nicht gemeint sein, wenn vom Polarstern in vedischer Zeit die Rede ist, weil derselbe noch vor 2000 Jahren vom Pole so weit entfernt war, daſs er unmöglich als der »Feste« hätte bezeichnet werden können. Einem anderen Polarstern, der diese Bezeichnung verdiente, begegnen wir aber erst 2780 v. Chr. Damals stand Alpha Draconis über ein halbes Jahrtausend dem Pole so nahe, daſs er der Beobachtung mit bloſsem Auge als unbeweglich erscheinen muſste. Wir müssen also die Entstehung des Namens Dhruva sowie des Brauches, den »festen« Stern der Braut als Sinnbild der Festigkeit am Hochzeitsabend zu zeigen, in eine Zeit setzen, in der Alpha Draconis Polarstern war, also in die erste Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. In den Hochzeitssprüchen des Rigveda wird aber dieses Gebrauches noch nicht gedacht, weshalb Jacobi es für wahrscheinlich hält, »daſs die Verwendung des Dhruva im Hochzeitszeremoniell nicht der Zeit des Rigveda, sondern der folgenden Periode angehört, und daſs also die rigvedische Kulturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt«[1]).

Die Aufstellungen Jacobis sind, wie bemerkt, heftig angegriffen worden. Die Angriffe richteten sich namentlich gegen

[1]) ZDMG, Bd. 50, S. 71.

den ersten Teil der astronomischen Beweisführung. In der Tat handelt es sich dabei um höchst verwickelte Fragen über den Jahresanfang in verschiedenen Jahrtausenden, und diese Fragen sind um so schwieriger zu entscheiden, weil es seit jeher in Indien mehrere Jahresanfänge gegeben hat, indem man das Jahr bald mit dem Frühling, bald mit dem Winter, bald mit der Regenzeit beginnen liefs[1]). Ernstlich ist auch bestritten worden, dafs die Inder in alter Zeit sich schon um die Äquinoktien gekümmert hätten. Anderseits ist gegen den zweiten Teil der Beweisführung, der sich auf den Polarstern stützt, wenig Stichhaltiges vorgebracht worden. Man kann aber nicht behaupten, dafs die Frage in der einen oder der anderen Weise bereits endgültig entschieden wäre. Es wird sich darum handeln, ob weitere Forschungen über die altindische Astronomie und den Vedakalender die Aufstellungen von Jacobi bestätigen werden oder nicht. Eines aber kann man schon jetzt sagen. Vom Standpunkt der indischen Geschichte spricht n i c h t s g e g e n die Annahme, dafs die vedische Litteratur bis ins dritte und die altindische Kultur bis ins vierte Jahrtausend zurückreicht, während sich der auf Max Müller zurückgehende Ansatz von 1200 oder selbst 1500 v. Chr. für den Beginn der vedischen Periode mit dem h e u t i g e n Stande unseres Wissens über die politische Geschichte sowohl als auch über die Litteratur- und Religionsgeschichte Altindiens nicht mehr verträgt. Das hat namentlich G. B ü h l e r[2]), wie ich glaube, überzeugend nachgewiesen.

Inschriften beweisen, dafs im dritten Jahrhundert v. Chr. Südindien von den arischen Indern erobert und von der brahmanischen Kultur überzogen war. Die Tatsache aber, dafs einige vedische Schulen, wie die des Baudhāyana und Āpastamba, im Süden Indiens entstanden sind, macht es wahrscheinlich, dafs die Eroberung des Südens durch die Arier schon viel früher — vielleicht schon im 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr. — stattgefunden habe. Denn unmittelbar nach der Eroberung kann doch nicht gleich das ganze Land so kolonisiert und brahmanisiert worden sein, dafs vedische Schulen im fernen Süden entstehen konnten.

---

[1]) Im Śatapatha-Brāhmaṇa XII, 8, 2, 35 heifst es: »Alle Jahreszeiten sind die ersten, alle sind die mittleren, alle sind die letzten.«

[2]) Indian Antiquary XXIII, 1894, S. 245 ff.

Mit der Eroberung des südlichen Indiens um 700 oder 600 v. Chr. verträgt sich aber durchaus nicht die Annahme, dafs die Indo-Arier um 1200 oder selbst um 1500 v. Chr. noch im nordwestlichsten Winkel Indiens und im östlichen Afghanistan gesessen haben sollen. »Die Vorstellung,« sagt Bühler, »dafs das indoarische Volk der vedischen Zeit mit seinen vielen Spaltungen in Sippen und den fortwährenden inneren Kämpfen innerhalb fünf, sechs oder selbst acht Jahrhunderten die 123000 Quadratmeilen des eigentlichen Indiens (mit Ausschlufs des Pendschab, Assams und Birmas) erobert, Staaten gegründet und nach einem und demselben Muster organisiert haben sollte, erscheint einfach lächerlich; insbesondere wenn man bedenkt, dafs dieses Gebiet nicht blofs von Waldstämmen, sondern zum Teil von Völkern bewohnt war, welche eine nicht viel geringere Kultur besafsen als die Eroberer.«

Man könnte nun sagen — und es ist von Oldenberg gesagt worden —: siebenhundert Jahre sind eine gute Spanne Zeit, in der sich viel ereignen kann. »Man bedenke,« sagt Oldenberg[1]), »was 400 Jahre für die ungeheueren Flächen des nördlichen und südlichen Amerika bedeutet haben.« Das ist nun allerdings ein schlechter Vergleich. Die Völker und Kulturen, welche in Amerika aufeinanderstiefsen, waren doch recht verschieden von denen, mit welchen wir es in Indien zu tun haben. Was die politischen Verhältnisse Altindiens betrifft, so erfahren wir aus einigen Liedern des Rigveda und aus den Epen, dafs genau so, wie es uns die spätere Geschichte Indiens zeigt, auch in alter und ältester Zeit fortwährend Kämpfe zwischen den einzelnen arischen Stämmen untereinander stattfanden. Unter solchen Umständen konnte die Eroberung Indiens nur Schritt vor Schritt, nur äufserst langsam vor sich gehen. Tatsächlich sehen wir auch, wenn wir die beiden ältesten Schichten der indischen Litteratur miteinander vergleichen, dafs das Vordringen der Arier gegen Osten und Süden nur ganz langsam vor sich ging. Wir finden in den Hymnen des Rigveda das indoarische Volk noch ausschliefslich im äufsersten Nordwesten Indiens und im östlichen Afghanistan ansässig. Und doch mufs sich die Periode, in welcher die Hymnen des Rigveda entstanden sind, über Jahrhunderte erstreckt haben. Das beweisen die vielen verschiedenen Schichten

[1]) ZDMG, Bd. 49, S. 479.

von älteren und jüngeren Bestandteilen, die wir in diesen Hymnen finden; das beweist der Umstand, dafs die Ṛṣis, welche nicht nur in den Anukramaṇīs, sondern schon in den Brāhmaṇas fälschlich als »Erschauer« oder Verfasser der Hymnen bezeichnet werden, in den Hymnen selbst als Seher der Vorzeit gelten[1]. Und die Verfasser der Hymnen sprechen auch gar oft von »alten Liedern«, von »Liedern, nach alter Weise gedichtet«, als ob diese Dichtung seit unvordenklicher Zeit geübt worden wäre[2]. Wir haben aber in diesem Abschnitt wiederholt gesehen, wie weit doch der Rigveda hinter allen anderen zum Veda gehörigen Litteraturwerken zurückliegt. Schon die Sprache der Hymnen ist viel altertümlicher als die der vedischen Prosawerke. Die religiösen Anschauungen und die Kulturverhältnisse sind ganz andere. Die Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads setzen nicht nur die Hymnen des Rigveda, sondern auch die Sprüche und Gebete der übrigen Saṃhitās als uralte heilige Texte voraus. Ja, diese alten Hymnen und Sprüche wurden vielfach nicht mehr verstanden. Die alten Legenden waren in Vergessenheit geraten. Ich erinnere nur an den Abstand, welcher die Śunaḥśepalegende des Aitareya-Brāhmaṇa von den Hymnen des Rigveda trennt[3].

Die mündliche Überlieferung setzt ja auch längere Zeiträume voraus, als wenn diese Texte niedergeschrieben worden wären. Generationen von Schülern und Lehrern müssen dahingegangen sein, ehe alle die vorhandenen und die vielen verloren gegangenen Texte in den vedischen Schulen feste Gestalt gewonnen hatten[4]. Aus sprachlichen, litterarischen und kulturgeschichtlichen Gründen müssen wir daher annehmen, dafs zwischen der Zeit der ältesten Hymnen und der schliefslichen Vereinigung der Hymnen zu einer Saṃhitā oder »Sammlung«

---

[1]) Vgl. oben S. 52 f.

[2]) Vgl. Ludwig, Der Rigveda, III, S. 180 f.

[3]) Vgl. oben S. 52, 54, 56 ff., 61 f., 66, 69 f., 91, 170 ff., 187 f.

[4]) Dafs die Texte niedergeschrieben worden sind, als man sie nicht mehr völlig verstand und ein Rifs in die Überlieferung gekommen war, erklärt uns auch die Tatsache, dafs so vielfach Stücke verschiedenen Inhalts und verschiedener Zeiten in allen vedischen Texten vorkommen, dafs z. B. manche Upaniṣads in den Saṃhitās und Brāhmaṇas stehen. Vgl. oben S. 108, 130 ff., 197.

— denn die Rigveda-Saṃhitā bezeichnet ja doch nur den Abschlufs einer langen vorausgehenden Periode[1]) — und wieder zwischen der Rigveda-Saṃhitā und den Brāhmaṇas viele Jahrhunderte verflossen sind. Die Brāhmaṇas selbst aber mit ihren zahlreichen Schulen und Abzweigungen von Schulen, mit ihren unendlichen Lehrerlisten und den zahlreichen Hinweisen auf Lehrer der Vorzeit erfordern einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten zu ihrer Entstehung[2]). Sowohl diese Litteratur selbst als auch die damit Hand in Hand gehende Ausbreitung brahmanischer Kultur, theologischen Wissens und nicht zuletzt priesterlicher Oberherrschaft mufs Jahrhunderte gebraucht haben. Und wenn wir zu den Upaniṣads kommen, so sehen wir, dafs auch sie verschiedenen Zeitperioden angehören, dafs auch sie Generationen von Lehrern und eine lange Überlieferung voraussetzen[3]). Und doch sehen wir, dafs während dieser ganzen Zeit, welche von den ersten Anfängen bis zu den letzten Ausläufern der vedischen Litteratur gedauert hat, das indoarische Volk blofs die verhältnismäfsig kleine Strecke vom Indus bis zum Ganges, das eigentliche Hindostan, erobert hat. Wenn schon dieses Vordringen vom äufsersten Nordwesten bis ins östliche Gangesland so lange Zeit in Anspruch genommen hat, wie viele Jahrhunderte mufs die Eroberung von ganz Zentral- und Südindien gedauert haben! Wenn wir dies erwägen, werden uns 700 Jahre nicht mehr als ein grofser Zeitraum erscheinen.

Dazu kommen noch andere Erwägungen. Es ist Max Müllers unbestreitbares Verdienst, gezeigt zu haben, dafs der Buddhismus um 500 v. Chr. unbedingt das Bestehen der ganzen vedischen Litteratur voraussetzt. Die buddhistische Litteratur aber, die wir ja jetzt viel genauer kennen, setzt nicht nur den Veda, sondern auch die Vedāṅgas[4]) und überhaupt eine hohe Entwicklung brahmanischer Litteratur und Wissenschaft voraus. Ferner sind wir

[1]) Schon das Aitareya-Āraṇyaka setzt die Rigveda-Saṃhitā mit ihrer Einteilung in zehn Bücher voraus. (Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, S. 340 f.)

[2]) Vgl. oben S. 169.

[3]) Vgl. oben S. 205 ff.

[4]) Beachtenswert ist, dafs die Buddhisten ihre Lehrtexte ebenfalls »Sūtras« nennen, obwohl diese durchaus nicht in dem oben S. 229 ff. gekennzeichneten Sūtrastil abgefafst sind. Für sie bedeutete »Sūtra« nur mehr »Lehrtext«.

auch heute über die religionsgeschichtlichen Verhältnisse im alten Indien viel besser unterrichtet, als dies vor dreifsig oder vierzig Jahren der Fall war, wo man die ganze religionsgeschichtliche Entwicklung Indiens bis zum Auftreten des Buddhismus in 700 Jahre einzwängen zu können glaubte. Schon vor dem Auftreten des Buddhismus hat es, wie Bühler hervorgehoben hat, in Indien Sekten gegeben, welche die Heiligkeit des Veda leugneten. Die Tradition einer dieser Sekten, der Jainas, hat sich bis jetzt in chronologischer Beziehung als so zuverlässig erwiesen, dafs wir einer Nachricht, welche den ersten Gründer dieser Sekte um 750 v. Chr. leben läfst, einiges Vertrauen entgegenbringen dürfen. Bühler glaubte auch noch von anderen dem Veda und dem Brahmanismus feindlich gegenüberstehenden Sekten beweisen zu können, dafs sie in ein viel höheres Alter hinaufreichen, als man bisher anzunehmen gewohnt war[1]. Leider war es ihm nicht mehr gegönnt, diesen Beweis zu führen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so steht die Frage nach dem Alter des Veda nicht so, wie man es in letzter Zeit öfters dargestellt hat, als wären Tilak und Jacobi gegen das erwiesene Datum von 1200 oder 1500 v. Chr. für die ältesten Hymnen des Veda aufgetreten. Sondern in Wirklichkeit hat man nie mehr gewufst, als dafs die vedische Periode sich von einer ganz unbestimmten Vergangenheit bis 500 v. Chr. erstreckt. Weder die Zahlen 1200—500 noch 1500—500, noch 2000—500, die man in populären Berichten über das Alter der vedischen Litteratur öfters findet, haben irgendwelche Berechtigung. Berechtigt ist nur das Datum: x bis 500 v. Chr. Und als Ergebnis der Forschungen des letzten Jahrzehnts darf man hinzufügen: Es ist wahrscheinlich, dafs man an die Stelle von 500 v. Chr. das Datum 800 v. Chr. wird setzen müssen; und es ist wahrscheinlicher, dafs das Anfangsdatum x in das dritte, als dafs es in das zweite Jahrtausend v. Chr. fällt. Aber hüten wir uns vor bestimmten Zahlenangaben, wo die Möglichkeit von solchen der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist.

[1]) Auch R. Garbe (Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, S. 27 ff.) ist geneigt, die Entstehung der Sekte der Bhāgavatas oder Pāñcarātras in vorbuddhistische Zeit hinaufzurücken.

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg, S.-A.